

هل كان ابن رشد علمانيًّا؟

مدخل لفهم دلالات الحضور في المشهد الحداثي العربي

الإصدار (٤٩)



د. ظافر شرقه

هل كان ابن رشد علمانياً ؟

مدخل لفهم دلالات الحضور في المشهد الحداثي العربي

(ح) ظافر سعيد ظافر شرقه ، ١٤٣٨هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

شرقه ، ظافر سعيد ظافر

هل كان ابن رشد علمانيا ؟ / ظافر سعيد ظافر شرقه - الرياض ، ١٤٣٨هـ

٢٤٨ص ؛ .. سم

ردمك : ٢-٠٠٨٣-٠٢-٦٠٣-٩٧٨

١- ابن رشد ، محمد بن أحمد بن أحمد ، ت ٥٩٥

٢- العلمانية ٣- الفلسفة العربية أ.العنوان

ديوي ١٨٩.١ ١٤٣٨/٤٠٣٧

مركز الفكر المعاصر

الطبعة الأولى

١٤٣٨ هـ

markazalfekr@hotmail.com

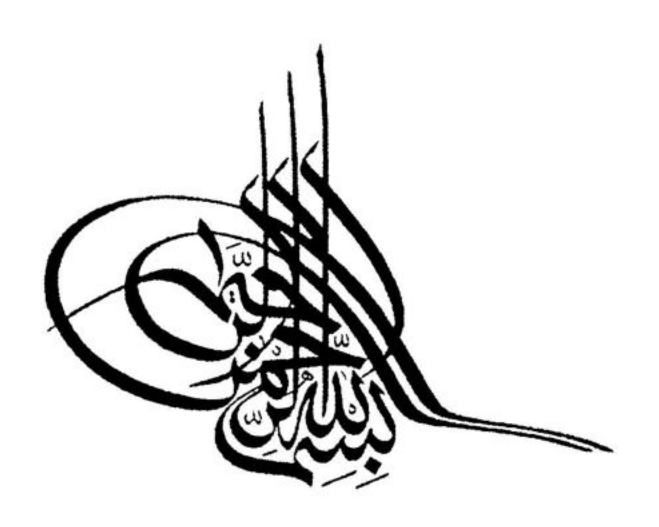
٠٠٩٦٦٥٩١١٠٤٤٩٢

هل كان ابن رشد علمانياً ؟

مدخل لفهم دلالات الحضور في المشهد الحداثي العربي

د. ظافر سعيد شرقه

١٤٣٨ هـ



المقدمة

إن الحمد للَّه نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ باللَّه من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده اللَّه فهو المهتد، ومن يضلل فلا هادي له، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:

تنوعت اتجاهات التنوير في عالمنا الاسلامي، فمن اتجاه يهمل أصحابه كل ما له صلة بتراث المسلمين القديم وينفرون من الاتكاء عليه في مشروعهم التغريبي، إلى اتجاه آخر يدرك أن بالإمكان الاستعانة بشيء من التراث المنسوب إلى مذاهب الفلسفة والكلام في القديم في سبيل الترويج لقيم التنوير ومبادئه.

والخلاف بين الفريقين يكاد ينحصر في أسلوب الخطاب وتنوع الوسيلة، إذ أن الفريقين يتفقان على ضرورة الانفصال عن قيم الاسلام وأحكامه بزعم أنها لم تعد صالحة للعمل بها في ظل القيم الغربية التي يوجبون على الأمة أن تنفتح عليها وتأخذ بها من غير قيد أو ضابط من الشرع.

وتأتي هذه الدراسة مسلسلة في أجزاء أربعة يستقل كل جزء منها بوحدة موضوعية معنية بناحية مهمة في استبانة معالم هذا الاتجاه الفلسفي المعاصر والذي حرص أهله على عرض ابن رشد ضمن أنساق الحداثة والتنوير.

ويستقل هذا الجزء الذي يصدر بعنوان «هل كان ابن رشد علمانيًّا» بمقدمات لابد منها في التعرف على جذور الرشدية بوصفها اتجاهًا مناكفًا لأهل الأديان، ودلالات حضوره في الفكر العربي المعاصر، ودلالات الانتقاء الحداثي لابن رشد وأبرز أعلامه في خطاب الحداثة والتنوير

العربي المعاصر وجهودهم في بعث تراثه ودعاوى التصاقه بالتنوير، ونحو ذلك.

والعَلَم الذي ينتسب إليه أصحاب الاتجاه الرشدي هو أبو الوليد محمد بن أبي القاسم أحمد بن محمد بن رشد، ويلقب بالحفيد تمييزًا له عن جده أبي الوليد محمد بن أحمد شيخ المالكية، وقد وُلد ابن رشد الحفيد في قرطبة سنة ٥٢٠ هـ، وتوفي عام ٥٩٤هـ مخلِّفًا وراءه عددًا من المصنفات في العلوم الفلسفية والشرعية[١].

وإذا كان حديثنا عن (الرشدية) بوصفها اتجاها من اتجاهات الفكر الحداثي المعاصر فإنه من المهم في ظني أن أشير إلى أن الحديث عن (الاتجاه) لا يستلزم القيود والحدود المعهودة في دراسة (المذهب) نظرا لتماسك المذهب في بنائه الفكري، وسهولة فرز أتباعه وفق تمسكهم بأصوله وتواطئهم عليها، واجتماعهم على مؤسسيه ورموزه، ولذلك فإن أقرب ما يمكن أن يعرف به هذا الاتجاه (الاتجاه الرشدي) في نظري هو أنه: مجموعة الآراء والمواقف الفكرية التي تتكئ على فلسفة ابن رشد وتنادي بالرجوع إلى المنهج العقلي في تأويل مسائل الدين تأويلا يتسق مع الفلسفات الغربية الوافدة وما ينتج عن ذلك من تصورات وسلوكيات ومظاهر فردية واجتماعية، وعد ذلك شرطا أساسا في تحقيق نهضة الأمة.

وقد يكون أصحاب هذا الاتجاه متفاوتون في غاياتهم من الاهتمام بفلسفة ابن رشد، وفي صور أخذهم بمنهجه نتيجة لاختلاف نزعاتهم الفكرية، لذا من المهم -في نظري- بالنسبة للباحث في (اتجاهات الفكر المعاصر) ألا يكدر صفوه ذلك التفاوتُ الذي قد نلحظه في أطروحات

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي ٢١/ ٣٠٧، وانظر: موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في العقيدة وعلم الكلام، محمود سعيد الطبلاوي ص١٥ وما بعدها. وسيأتي كلامنا عنه على التفصيل في أحد كتب السلسلة هذه إن شاء اللّه تعالى.

أعلام وشخصيات الاتجاه الواحد، إذ أنه اختلاف داخل حدود الاتجاه وضمن طبيعة تلك الاتجاهات التي لا يسع الباحث افتراض تماسكها فكريًا ولا اتساق رموزها طالما لم يخرجهم تفاوتهم عن المسار العام لذلك الاتجاه.

وبناء على ما سبق فإن البحث في (الاتجاه الفكري) أوسع من البحث في (المذاهب الكلامية) أو من البحث في (الديانات والملل) مثلا، فالبحث في الاتجاهات الفكرية المعاصرة غالبا إنما هو بحث في المسارات العامة للتفكير عند هذا الاتجاه أو ذاك، وليس في قواعد وأصول مذهبية محددة يجتمع عليها أصحاب الدين، أو أصحاب المذهب الكلامي كما هو الحال في أصول المعتزلة أو الإمامية مثلًا، وليس هو أيضًا بحثٌ في (رجال ورموز) في المقام الأول، بحيث يمكن لنا أن نحاكم المنتسبين إليهم من خلال ما قرره أولئك الرجال المؤسسون لذلك المذهب، ومن هنا فإن التفاوت والاختلاف حاصل بين أفراد الاتجاه الرشدي المعاصر، وتركيزي في هذه الدراسة إنما هو على المعالم الرئيسة والخطوط العريضة التي ميزت هذا الاتجاه الفكري عن غيره من الاتجاهات والله أعلم.

ولقد أشار بعض الباحثين إلى وجود هذا الاتجاه (الرشدي) الذي يسعى في تحقيق غايات صريحة في تغريب الأمة وحرفها عن تعاليم الاسلام، وحذَّروا من خطورة ما ينطوي عليه من أفكار، يقول الدكتور محمد عمارة في التعريف بهم: هم الذين (أرادوا التستر بابن رشد، لإيهام الأمة المسلمة أن تأويل فيلسوفها المسلم هو ذاته تأويل فلاسفة التنوير الغربي... وأنهم: (الذين يضعون هذا الفكر الرشدي في سلة التنوير الغربي الوضعي والمادي)[1].

---

(١) ابن رشد بين الغرب والإسلام، محمد عمارة ص٣٥-٤١.

وبالرغم من التصاق هؤلاء المثقفين العرب بابن رشد الفيلسوف فإن ما لا تخطئه عين الناظر في كتاباتهم هو شدة وفاء أصحابها للاتجاهات الفلسفية الغربية وحماستهم في استجلابها وترويجها بين المسلمين، حتى إن إشادتهم بابن رشد وغيره من الفلاسفة المنتسبين الى الاسلام كانت ترتكز على مبدأ الاستجلاب، وعلى اعتبار أن نبوغهم وامتيازهم إنما كان بسبب انفتاحهم على الغرب في زمانهم، ونهلهم من الفلسفة اليونانية تحديدا، ومن هذا المنطلق أعجب الدكتور طيب تيزيني في كتابه: (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط) بوجود (مدارس رشدية) تكونت في بلدان معينة في أوروبا، وصار لها بعد ذلك امتداد في خارجها، ويشمل ذلك البلدان العربية[1].

وكان من جهود هذه الفئة من المثقفين العرب في إبراز هذه الشخصية (التراثية العربية الفلسفية) أن عقدوا المؤتمرات والندوات خدمة لفلسفته، وطبعوا بعض كتبه وقدموا له وترجموها إلى عدة لغات، وأنشأوا احتفالا تذكاريا لمرور ثمانية قرون على وفاة الفيلسوف ابن رشد، واستنفروا العالم الغربي للمشاركة فيها تحت شعار التنوير والحداثة كما سيأتي.

ولما وجدت أن قيم (التنوير) ومبادئه هي الركيزة الأولى التي ينطلق منها أتباع ابن رشد في نظرتهم لفلسفته وإعجابهم بها رأيت أن أمهد لفصول هذا الكتاب بما يوضح مفهوم (التنوير) مع الاشارة الى أبرز مشكلاته، مما يسهم في التعرف على موضع فلسفة ابن رشد وفكره من (التنوير) والذي سوف يدفعنا أولى الخطوات باتجاه البحث حول سؤالنا: هل كان ابن رشد علمانيًّا؟.



---

(١) انظر: مشروع رؤية جديدة، طيب تيزيني ص٧.

• مدخل:

معالم فلسفة التنوير عند ابن رشد كما تصورها الرشديون العرب

مفهوم (التنوير)، أو (فلسفة التنوير أو الأنوار)، أو (فكر التنوير)[1] ونحو ذلك من الاصطلاحات في الخطاب العلماني المعاصر ذات مدلول واحد[2]، ولقد شاعت بكثرة في كتابات الرشديين حتى صارت ركيزة يقوم عليها مشروعهم التغريبي، ومن المفيد أن أقف عند هذا المدلول بشيء من التوضيح فيما يلي:

فأما تعريف (التنوير) أو (الاستنارة) فيعود أصل الكلمة في اللغة العربية إلى (النور)، وإلى الفعل (استنار) المشتق أيضًا من النور، وهي ترجمة لعدة كلمات في اللغات الأوروبية بالمعنى ذاته، والنور عند البشر هو عكس الظلام، كما أن الخير هو عكس الشر، ومن ثَم يكون المراد بـ(التنوير) حسب المدلول اللغوي للكلمة هو: الفكر الشبيه بالنور الذي يبدّد الجهل الشبيه بالظلام[3].

أما اصطلاحًا فلقد تلبس مصطلح (التنوير) في الكتابات العربية

---

(١) سمى بعض الباحثين القرن الثامن عشر الميلادي بالنسبة للفرنسيين عصر (الأنوار)، انظر: فتنة الحداثة، قاسم شعيب ص١٦.

(٢) انظر: فتنة الحداثة، قاسم شعيب ص١٦.

(٣) انظر: فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، عبد الوهاب المسيري ص١٣، وانظر: مقالات في نقد الحداثة والعلمانية، سعيد فودة ص١١.

المروّجة له والمدافعة عنه بقدر من العموم وعدم الدقة، مثل قولهم إنه: حق الاجتهاد والاختلاف، وقولهم: هو شجاعة استخدام العقل، وقولهم: لا سلطان على العقل إلا سلطان العقل، وقولهم: هو الاستخدام العام للعقل في جميع القضايا، ونحو تلك المعاني التي إذا تأملناها وجدنا أن الناس لم يختلفوا فيها، فمن ذا الذي يرفض حق الاجتهاد والاختلاف والرجوع إلى العقل في جميع القضايا المشكلة؟!

ومن الذي يخالف في حق استخدام العقل؟!، إنما اختلف الناس في المنهج الذي ينبغي أن يسير عليه العقل، ويحدد حركته ومرجعيته.

وجاء في تعريف مجمع اللغة العربية للتنوير أنه: (حركة فلسفية في القرن الثامن عشر، تعتد بالعقل والاستقلال بالرأي، وتؤمن بأثر الأخلاق، وتقوم على فكرة التقدم والتحرر من السلطة والتقاليد)[١].

ويعرفها عبد الوهاب المسيري[٢] بقوله: (نحن نذهب إلى أن الاستنارة هي ببساطة شديدة -لكنها غير مخلة-: رؤية مادية عقلانية، تدور حول رؤية محددة للعقل، وعلاقته بالطبيعة والمادة، وتتفرع عنها رؤية للتاريخ وللأخلاق والجمال)[٣].

وصورة (النور) في مصطلح واتجاه التنوير لم تكن من إبداع العقل العربي العلماني، وإنما هي صورة استعيرت من التراث الغربي كما ذكرت

---

(١) انظر: إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات، محمد عمارة ص٢٦١، وقد اختار الدكتور محمد عمارة هذا التعريف.

(٢) **عبد الوهاب المسيري**: باحث ومفكر مصري، ومن نقاد الحداثة الغربية، حصل على الدكتوراه في الأدب الإنجليزي والأمريكي المقارن من جامعة رتجرز في أمريكا، وعمل أستاذًا في جامعة عين شمس، وجامعة الملك سعود في الرياض، والجامعة الإسلامية في ماليزيا، من مؤلفاته: (فكر حركة الاستنارة وتناقضاته)، و(العلمانية تحت المجهر)، وغيرهما، توفي عام ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م. انظر: صفحته الرسمية على الإنترنت (موقع الدكتور عبد الوهاب المسيري).

(٣) فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، عبد الوهاب المسيري ص١٣.

سابقًا، ولا علاقة للنور بهذا المصطلح سوى أنه مقتبس من ترجمة مفرداته الغربية، ومأخوذ عنها[1].

ولذا ركَّز العلمانيون العرب على روافد (التنوير أو الاستنارة) في الفكر الغربي، وتجاهلوا موارده ودلالته في الثقافات الأخرى كالصين مثلًا، بالرغم من أن لمصطلح التنوير امتدادًا عميقًا -كما يقول عبد الوهاب المسيري- في التراث الصيني[2].

وهنا يخلص عبد الوهاب المسيري إلى حقيقة مهمة، وهي: أن الفكر العلماني العربي لم يكن منفتحًا -كما يزعم وينادي أدعياؤه- على كل الحضارات الأخرى، فالحضارة (العالمية) بالنسبة للتنويريين العرب إنما تعني عادة أوروبا وأمريكا، والفكر الليبرالي، والفكر الماركسي، وأصحابه لا يخرجون عن حدود العالم الغربي[3].

ولعل من أبرز مشكلات الفكر العلماني العربي مع المصطلحات الغربية أنه حينما يقتبس من الغرب فإنه يتجاهل حقيقة أن مصطلحاته هي جزء من حضارته، وليست مجرد كلمة في معاجمه اللغوية، وفي ذلك يقول عبد الوهاب المسيري: (**فكر الاستنارة وعصر النهضة يوضع عادة في الأدبيات الغربية مقابل عصر الظلمات الوسيط، ولنا أن نسأل: هل العصر العباسي الأول الذي يتزامن مع العصور الوسطى المظلمة في الغرب هو أيضًا عصر ظلمات بالنسبة لنا، يتبعه عصر نهضة، ثم عصر استنارة؟، إن اقتباس الصور المجازية على هذا النحو أمر فكاهي يدل على أن بعض العلمانيين غير عقلانيين في إيمانهم بالغرب حتى إنهم ينساقون للنقل بهذا الشكل دون تحكيم للعقل**)[4].

---

(١) انظر: فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، عبد الوهاب المسيري ص٤، وانظر: إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات، محمد عمارة ص٢٦١.
(٢) انظر: فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، عبد الوهاب المسيري ص٥، وما بعدها.
(٣) المرجع السابق، ص٥.
(٤) انظر: فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، عبد الوهاب المسيري ص٦.

ولقد ارتبط مفهوم (التنوير) في كتابات كثير من العلمانيين العرب بمجموعة من فلاسفة أوروبا، ومن أبرزهم: فولتير، وجان جاك روسو، وأوجست كونت وغيرهم، ولكل واحد من هؤلاء جهود أثرت في حركة الفكر في أوروبا، وقد اجتمعوا في فكرة مقاومة تأثير الفكر الديني في أوروبا، والحد من نفوذ الكنيسة ورجالها[1].

ولا تزال آراء أولئك الفلاسفة التنويريين ومقولاتهم مصدر إلهام لكثير ممن أراد مشابهتهم من المثقفين العرب، فقد أكد أحد أبرز رموز الاتجاه الرشدي، والمتحمسين لربط التنوير الغربي بفلسفة ابن رشد، وهو مراد وهبة في كتبه على أهمية المبادئ التي يرتكز عليها التنوير الغربي، ودعا هو وأمثاله المسلمين إلى الالتفات إليها والأخذ بها، ومن تلك المبادئ التي استعارها من فلاسفة التنوير ونبه عليها ما يلي:

١- إن الإنسان حيوان طبيعي اجتماعي، فهو جزء من الطبيعة، وهي التي تزوّده بالقيم، ولذا كان أقرب إلى الحيوان منه إلى اللَّه، فليس هو خليفة للَّه خلقه وكرمه بأن نفخ فيه من روحه وفضَّله على سائر المخلوقات، كما أن سعادة هذا الإنسان دنيوية محضة يجدها في العاطفة والشهوة وحدهما.

٢- حصر الاهتمامات الإنسانية بقضايا العالم الراهنة والطبيعية المحسوسة، لا العالم الآخر أو ما وراء الطبيعة.

٣- الوقوف في (الدين) عند (الدين الطبيعي) الذي هو إفراز بشري من صنع العقل، فلا دين سماويًّا متجاوزًا للطبيعة عند أهل التنوير، واعتبار الشعور الديني مزيجًا من الخوف الخرافي والرغبة في تغيير ظروف مؤلمة.

٤- جعل (العقلانية) ركيزة للتنوير، وأساسًا له بعد تحرير العقل من

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء والأكاديميين السوفييت ص١٤٥، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني ١/ ٤٠٥، إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات، محمد عمارة ص٢٦٢.

سلطان الدين، وجعل السلطان المطلق للعقل، بحيث لا يكون هناك سلطان على العقل إلا للعقل وحده.

٥- إحلال العلم محل الميتافيزيقا، وعدم تجاوز الملاحظة والتجربة إلى ما وراءهما من سبل المعرفة (النقلية) و(الوجدانية).

٦- إثارة الشكوك في مشروعية (المطلق)، في القيم والأخلاق والتصورات، وجعل الإنسان هو مقياس المطلق.

٧- استنباط الأخلاق من الطبيعة الإنسانية، وحصر علاقتها بالسعادة واللذة، لا بالفضيلة والاحتياجات الروحية، مع جعل الأولوية للإحساسات الفيزيقية على المفاهيم الأخلاقية والعقلية، فالأخلاق من صنعنا ومن ثمرات خبراتنا، وهي مستندة إلى الحالة الفيزيقية.

٨- إحلال (الاجتماعية) محل (الدينية) سبيلًا لتحقيق السعادة الدنيوية بالعاطفة والشهوة، فالطبيعة هي التي أوجدت الإنسان، والمجتمع هو المسئول عن سعادته.

٩- رد قوانين الكون إلى أصول فيزيقية وتاريخية، وتحرير التاريخ من السنن الإلهية، وتفسيره بمفاهيم طبيعية أو مفاهيم خلقية نابعة من الطبيعة الإنسانية[١].

ورغم تفاوتهم في الأخذ بهذه الملامح، وفي التعبير عن مضمونها، إلا أنهم متفقون على جوهرها الذي قام على أساس استبعاد تأثير الدين على مناشط الحياة والفكر المختلفة، ومحاكاة التنوير الغربي في هذا الأصل، ولذا فإنه من المهم في نظري أن نستحضر بعموم تلك المبادئ والملامح الفكرية المرتبطة بمفهوم (التنوير) دون الانشغال بتفصيلاتها الدقيقة عند القراءة في فكر الرشديين المعاصرين.

---

(١) انظر: مدخل إلى التنوير، مراد وهبة ص٢٥-٧٠ (بتصرف يسير)، وانظر: إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات محمد عمارة ص٢٦٥، فتنة الحداثة، قاسم شعيب ١٦ وما بعدها.

وعندما يكون (التنوير) عند مراد وهبة وغيره بهذه المثابة من تقديس للعقل وحده ورفض أيّ سلطان عليه من خارجه، والتشغيب على عقائد الدين وأحكامه تحت ذريعة نفي المطلق والترويج لمبدأ النسبية، فمن البدهي أن ينتشر الكفر والإلحاد ضمن إطار التنوير والفكر الحر، كما حصل بالفعل في إنجلترا وفرنسا وغيرهما حين قوي تأثير التنويريين هناك، والفيلسوف فولتير مثلًا -وهو من أبرز رموز التنوير الأوروبي- قد نادى بتمجيد العقل وجعله بديلًا عن الدين في أوروبا، وحارب الدين والكنيسة، وأنكر عالم الغيب والبعث والجزاء، وقال: إن النفس ليست إلا حياة الجسم، وإنها تفنى بفنائه، وليس هناك وحي مقدَّس سوى الطبيعة نفسها، وجعل فولتير مقياس الفضيلة في مدى ما تقدمه من مصلحة ومنفعة للمجتمع، ونفى أيّ علاقة بينها وبين اللَّه، أو الثواب والعقاب[1]، إلى آخر ذلك الضلال الذي تأثرت به شعوب أوروبا، ويبشرنا به مراد وهبة وأمثاله حين يدعوننا للانفتاح على فلاسفة التنوير.

وإنه لمن الطريف أن يتقدم في علاج تخلف المسلمين من لا صلة له بالإسلام أصلًا -كما هو حال مراد وهبة وكما سيأتي بيانه عند التعريف بأبرز الشخصيات- ومع ذلك يجعلون من أنفسهم كاشفين ومصلحين للواقع الإسلامي، ومنقذين لما لحق بالفكر الإسلامي من تخلف وتأخر بزعمهم.

لقد تجاهل الرشديون الثمرة المظلمة للاستنارة في أوروبا طيلة القرون الماضية، كما تجاهلوا مراجعات الإنسان الغربي لكثير من أطروحاته بخصوص التنوير بعد أن أدرك الجوانب المظلمة فيها وخطرها على الإنسان والكون كما سيأتي بيانه بعد قليل، ومع ذلك يتحمس الفكر

---

(١) انظر: إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات، محمد عمارة ص٢٦٢، وانظر: ملاك الحقيقة المطلقة، مراد وهبة ص١٠٠.

العلماني في البلاد العربية لنقل أطروحات الاستنارة من الغرب إلى المسلمين، ومن دون تهذيب أو تعديل يُذْكَر، وكما يقول عبد الوهاب المسيري:

ينقلها التنويري العربي (بكفاءة غير عادية، تبعث على التثاؤب والملل أحيانًا، وعلى الحزن والغم الشديدين أحيانًا أخرى، فهو ينقل دون أن يحوّر أو يعدّل أو ينتقد أو يراجع في طيات ذلك الفكر)[1].

والرشديون العرب -من بين أطياف الفكر العلماني العربي فيما أحسب- يملكون قدرة وحماسة أكبر من غيرهم في توظيف وسائل جديدة من أجل الترويج لفكر التنوير، ويستعينون في سبيل ذلك بما أتاحته لهم دراساتهم المنسوبة إلى التراث الإسلامي بزعمهم التي تتخذ من فلاسفة إسلاميين كابن رشد محورًا لها، وما تراثهم الفلسفي بتراث إسلامي، وإنما هو تراث الفلاسفة اليونان صِيغَ بلغة عربية فحسب.

وهم لما وجدوا أن اسم ابن رشد يتردد على لسان بعض مفكري الغرب وفي كتبهم، وفي بعضها إشادة وتعظيم لأثره التنويري على أوروبا، دفعتهم تبعيتهم لفكر الغرب إلى إبراز فلسفته، وإلباسها لبوس التنوير الذي قامت على مبادئه نهضة أوروبا، بينما تجاهلها المسلمون كما يعتقد كثير من الرشديين العرب، فشرعوا في افتراض وجود علاقة قوية بين فلسفة ابن رشد والتنوير في أوروبا أدى إلى ظهور (التيار الرشدي اللاتيني)[2]، وهو

(١) فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، عبد الوهاب المسيري ص٨.

(٢) اسم (الرشديين) أشاعه رينان في كتابه (ابن رشد والرشدية)، وهو ظاهر من عنوانه أيضًا، علمًا بأنه ورد في كلام لتوما الأكويني في كتابه (وحدة العقل)، وقد صار هذا الاسم أداة لفهم وتصنيف حقبة من تاريخ الفكر الفلسفي الأوروبي حتى بدايات ما يسمى بـ(عصر النهضة). انظر: لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٦٠.

التيار الفلسفي الذي يلحّ الرشديون العرب على فضله في إصلاح أوروبا ونقلها إلى عصر النهضة فيما بعد، وكما يقول مراد وهبة -وهو في رأيه هذا يعبّر عن حال معظم الرشديين-: إن (فلسفة ابن رشد قد أفرزت تيارًا رشديًّا في أوروبا أسهم في الإصلاح الديني وفي التنوير)[1].

ومن أكثر من تكلم عن تلك العلاقة بين ابن رشد وفكر التنوير عاطف العراقي الذي قال: (إننا إذا أردنا لأنفسنا مستقبلًا مزدهرًا في مجال الفكر فلا طريق إلى ذلك إلا بالسعي بكل قوتنا نحو تقديس العقل من جهة، والتمسك بثقافة النور والتنوير.. ونعتقد من جانبنا أنه من الضروري ونحن نبحث في الجذور التنويرية أن نركز على دراسة بعض آراء فيلسوف عقلي بارز، لا تخلو فلسفته من اتجاه تنويري عقلاني، إن دراسة الآراء التنويرية في فكرنا المعاصر لا يصح أن تكون مقطوعة عن جذورها)[2]، وهو يقصد بالفيلسوف هنا ابن رشد.

ويقول محمود حمدي زقزوق: (إننا اليوم أحوج ما نكون إلى ابن رشد من أيّ وقت مضى، فالأمر الذي لا جدال فيه أن عالمنا العربي والإسلامي في أشد الحاجة إلى حركة تنويرية شاملة، في محاولة لإخراجه من حالة الجمود والتخلف التي تسيطر عليه منذ مدة طويلة)[3].

وإن مما لا شك فيه عند المسلمين هو أن الرسالة التي بعث بها نبينا ﷺ وما تضمنته من عقائد وأحكام هي النور، وكتابها المنزل هو النور الذي يخرج به اللّٰه تعالى من اهتدى به من ظلمات الجهل والظنون والأوهام إلى

---

(١) مدخل إلى التنوير، مراد وهبة ص١٣٤، وانظر: ابن رشد بين الغرب والإسلام، محمد عمارة ص١٤.

(٢) العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، عاطف العراقي ص ٢٧، ٣١.

(٣) قراءات ابن رشد، محمود حمدي زقزوق، ضمن مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ص٧.

نور الهدى واليقين، فهذا هو التنوير الحقيقي الذي أعرض عنه أهل الحداثة وأمثالهم.

وحين يتحدثون عن العلاقة بين فلسفة ابن رشد والتيار الرشدي اللاتيني وتأثير تلك العلاقة في ظهور التنوير في أوروبا تستميلهم رغبة شديدة في إيجاد اتجاه مماثل في البلاد الإسلامية، يقوم بعبء مواجهة ما يسمونه الفكر الديني فيها.

إن من المعلوم أن من أحسن ما في حضارة الغرب تقدمها الكبير في مجال العلوم الطبيعية، وما بني عليها من تقنيات كانت سببًا في قوتهم المادية، لكن مما يعجب له الباحث في كتابات الرشديين العرب حول التنوير الذي جعلوه شرطًا في تحقيق تلك القوة هو عدم قدرتهم - أو رغبتهم - في تقديم البراهين الواضحة على أن تخلف المسلمين عن تحقيق أسباب تلك القوة إنما وقع بسبب إعراضهم عن جوانب التنوير في فلسفة ابن رشد، وإيحاء كتاباتهم بأن بواعث النهضة لم تعرف قبل ميلاد ابن رشد وفلسفته، وأن درك العلم والتحضر لم يفتح على حضارة المسلمين إلا من نافذة ابن رشد، وكل تلك المزاعم دحضها علماء المسلمين ومفكروهم بما فتح اللّٰه على بصائرهم من علم ومعرفة بمدلولات نصوص الشريعة التي دعت للأخذ بأسباب العلم والتقدم من قبل أن تظهر فلسفة ابن رشد[١]، كما دحضها بعض المنصفين من مفكري الغرب الذين أكدوا على حقيقة أن الإسلام لم يشهد في تاريخه انفصامًا أو تعارضًا مع العلم الصحيح على النحو الذي حصل عند الأوروبيين مع أديانهم المحرفة[٢].

وإقحام فلسفة ابن رشد في (التنوير) سوف يسهم في تحقيق منفعتين لأصحاب الاتجاه الرشدي المعاصر:

---

(١) سوف يأتي بيان ذلك عند مناقشة موقف الاتجاه الرشدي من «المنهج التجريبي».

(٢) انظر على سبيل المثال: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، موريس بوكاي ص١٤، ص١٤٤.

الأولى: تأسيس عمق فلسفي تراثي للعلمانية المنشودة بالنسبة للرشديين العرب، بعد أن نبذتها الشعوب المسلمة بسبب معارضتها لمبادئ الإسلام.

الثاني: إيناس أمزجة من يسهل خداعهم من المسلمين الرافضين لفكر التبعية والتقليد للغرب، ولذلك لجؤوا إلى شخصية ابن رشد الذي حرصوا على إبرازه قاضيًا وفقيهًا مسلمًا، ظنًّا منهم أن فكر التنوير يكتسب بذلك قبولًا في المجتمعات المسلمة، فيكسرون رهبتها من مشكلات الفكر الوافد الدخيل، وتزول وحشتها مما تستبطنه فلسفة التنوير من الكفر والضلال بتأكيدهم على جذورها الممتدة إلى فلسفة ابن رشد في زعمهم.

ومما ينبغي التنبه له هو أن أصل مشكلة أنصار الفكر الغربي عمومًا - سواء كانوا من العرب أو من الغرب-يرجع إلى نظرتهم إلى الحضارة الغربية على أنها حضارة العصر، لا بمعنى أنها الحضارة السائدة والمسيطرة فيه، فذلك أمر محسوس ومشاهد، ولكن بمعنى أن فلسفاتها وقيمها ومبادئها هي القيم التي يقتضيها العصر ويجب القبول بها والتسليم لها، وهو ما لا ينسجم مع عقيدة الإسلام وتعاليمه[1].

بالإضافة إلى أن قيم التنوير الغربي كانت مدمرة لروح الإنسان وأخلاقه، ولا يكاد يجد الباحث في كتابات الرشديين العرب شيئًا يذكر حول تلك العواقب الخطيرة لذلك الفكر الذي يتداعى عليه المثقفون العرب، ولقد أجاد عبد الوهاب المسيري في توصيفها بقوله: يحصل ذلك التداعي على فكر (التنوير) في الوقت الذي اكتشف فيه الإنسان الغربي بعد أربعة قرون من (التنوير) أن التنوير لم يأت إلا بالخراب والدمار على روح الإنسان وعقله وبيئته، إذ إنه وبعد أربعة قرون من بداية ظهور (التنوير) في

(١) انظر: صراع الحضارات بين عولمة غربية وبعث إسلامي، جعفر شيخ إدريس ص١٥٦.

الغرب الذي طبق قيم التنوير ومبادئه لم تقض الاستنارة على الشر والأشرار، ولا على العنصرية التي اكتسحت أوروبا قبل العالم في القرن التاسع عشر، ولا على العدوان الغربي الهمجي على دول العالم الضعيفة ونهب خيراتها وإبادة شعوبها وإذلالها، ولم تمنع الاستنارة من حربين عالميتين غربيتين قضتا على ملايين من البشر، ولم تمنع من ظهور الحكم الاستاليني والنازي اللذين لم يدمرا العقل وحسب، بل دمرا الروح والجسد، ولم تمنع من ظهور حركات ثورية تدافع عن الإنسان وتحولت إلى حكومات إجرامية تبيد الملايين، ولما استيقظ الإنسان ليسأل عن أخبار التلوث، والانفجارات النووية، والتطهيرات العرقية، والرشاوى، وعمولات السلاح، والفساد، والإباحية، والإيدز، ومعدلات تفكك الأسرة، ولما ظهرت حركات عبثية لا عقلانية تناصب العقل العداء، وتعلن بفرح وحبور تفكيك الإنسان ونهاية التاريخ...[1].

ولا يزال بعض الكتاب والصحفيين في بلاد التوحيد - المملكة العربية السعودية - يزينون للناس ذلك الفكر المشؤوم، فيجد المتتبع لمقالاتهم وندواتهم دعوة صريحة إلى(إحياء فلسفة التنوير) باعتبارها بوابة الدخول إلى التحضر والمدنية، وإلى ضرورة انفتاح مجتمعنا الإسلامي عليها، وفرضها على الجيل الناشئ من أبناء المسلمين من خلال المقررات الدراسية ضمن مراحل التعليم الأولى، وربطها شعوريًّا وثقافيًّا بحالة التقدم والعلم الذي تتمتع به البلاد الغربية، وإثارة الشعور بالحرمان في نفوس من لم تسنح لهم فرصة للتعرف على رموز ذلك الفكر التنويري، وتجهيل من يزهدون به ويقللون من شأنه، وهي دعوات تهدف إلى إزاحة الدين عن واقع هذه البلاد المباركة التي قامت على تعظيم الشرع، فإن الدعوة إلى فكر التنوير هي في حقيقتها وغايتها دعوة إلى تهميش الدين،

---

(١) انظر: فكر حركة الاستنارة، عبد الوهاب المسيري ص٧ (بتصرف).

وفكر التنوير يبدأ من الانفتاح على الفلسفة كما صرح بعض المثقفين في بلادنا وينتهي باستبعاد تأثير الدين في حياة الفرد والتشكيك في ثوابته وأصوله، واللَّه المستعان[1].

* * *

(١) يقول الكاتب السعودي منصور المشوح: (يتخوف الكثيرون من أبناء جلدتنا من الدخول إلى عالم الفلسفة، ويحذِّرون غيرهم من مغبة الاقتراب منها؛ يتهامسون دائمًا فيما بينهم بأن الفلسفة هي بداية الإلحاد، وبأنها تهدف باستمرار إلى التشكيك في الدين، يعلنون أمام الناس أجمعين بأنها أحد أسباب الجنون والهلوسة؛ ويقذفون كل من يتعلمها بالزندقة، مستحضرين الأثر القديم (من تمنطق فقد تزندق)، ونتيجة لذلك التهويل العظيم فقد أعلن (الإفتاء) عدم جواز تعلمها، فَمُنِعت الفلسفة حينئذٍ من دخول المدارس، وعُزلتْ عن شبابنا تمامًا، وضيِّق على كل من يتعلمها، أو يُعلِّمها. . . إن هذه الحال التي عليها نحن، هي الحال التي عانى منها الأوربيون في القرن الخامس عشر، حيث تم حرق أعداد من الفلاسفة، وتمَّ سجنُ آخرين، وبعد قرنين من الزمان، جاءهم الفرج، وصاروا يقابلون بدلًا من ذلك بالترحاب والتصفيق والتصفير). مستقبل الفلسفة في السعودية، منصور عبد اللَّه المشوح، صحيفة الجزيرة الثقافية، بتاريخ ٥/ ١/ ٢٠٠٩م، عدد: ٢٦٥.

ويقول الدكتور معجب الزهراني: (نحن لا ندرس الفلسفة، وليست لدينا أقسام للفلسفة، وللأسف الشديد ليس لدينا أي مقرر في الجانب الفلسفي). انظر: الفلسفة في السعودية مصدات الريبة في مسرح العقل المفتوح، نايف كريري، صحيفة المدينة، ٢٤/ يونيو/ ٢٠٠٩م.

ولا يزال هناك كتاب سعوديون (تنويريون) يكتبون حتى اليوم عن أهمية الفلسفة في أكثر من صحيفة سعودية، ويهولون من انعكاساتها الإيجابية على الفرد السعودي، ويتطرقون بشكل مباشر إلى فلسفة ابن رشد وما قدمته في مجال التنوير، وفي ظني أن مثل هذه الدعوات ما زالت بحاجة إلى دراسة عقدية تأصيلية تستحضر في ضوء شرعيتها المتغيرات الاجتماعية والثقافية في بلادنا تحديدًا.

الفصل الأول

ظهور الاتجاه الرشدي اللاتيني في أوروبا
وعلاقته بالاتجاه الرشدي العربي

الرشدية اللاتينية
وأوجه تأثرها بفلسفة ابن رشد

يستدعي الحديث عن ظهور الاتجاه الرشدي اللاتيني في أوروبا الحديث عن أمور ثلاثة هي:

أولًا: كيف انتشرت فلسفة أرسطاطاليس -التي خدمها ابن رشد وتأثر بها- في سائر أوروبا؟

ثانيًا: كيف دخلت فلسفة ابن رشد (الشارحة لها) إلى أوروبا؟

ثالثًا: ما أبرز ملامح ظهور الرشدية اللاتينية بوصفها تيارًا فلسفيًّا له رموزه وأتباعه في أوروبا؟

وللإجابة على تلك الأسئلة أقول:

أولًا: كيف انتشرت فلسفة أرسطاطاليس في سائر أوروبا؟

من المعلوم عند مؤرخي الفلسفة أن أوروبا عرفت بعض علوم أرسطاطاليس منذ القديم قبل أن تعرف فلسفة ابن رشد، وأنها في بعض مراحل التاريخ حاربت فلسفة أرسطاطاليس، ثم تقبلت كثيرًا من علومه بعد ذلك، دراسة وتدريسًا في جامعاتها ومراكزها العلمية[1].

وتوضيحًا لذلك يمكن أن يقال: إن قبول أوروبا لعلوم أرسطاطاليس جرى على مرحلتين هما:

---

(١) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٤٥.

المرحلة الأولى: وهي التي دخل فيها (المنطق الأرسطاليسي) إلى أوروبا قبل غيره من فروع فلسفته، وذلك بعد أن نقله المترجمون إلى اللاتينية في القرن السادس الميلادي من كتب أرسطاليس في المنطق، ولقد كان هذا العلم محل قبول وعناية من الأوروبيين، ولم أقف على ما يشير إلى نفور الأوروبيين منه -أي: المنطق-، خلافًا لفلسفته التي دخلت فيما بعد[1].

ولعل السبب في ذلك أنهم نظروا إلى المنطق باعتباره علمًا يُقصد به ضبط التفكير، وتأسيسه على منهج عقلي يقوم على النظر والبحث واستخلاص النتائج، وكثير من قضاياه مما يعلمه الناس بالفِطَر، كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية[2].

المرحلة الثانية: وهي الفترة التي توالت فيها بقية علوم أرسطاليس على الأوروبيين، بعد أن مضت عدة قرون على دخول المنطق، وذلك في القرن الثاني عشر الميلادي؛ حيث توسعت معرفة أوروبا بأرسطاليس، متجاوزة المنطق إلى آرائه الفلسفية في الطبيعيات والميتافيزيقا، وبلغت ذروتها في القرن الثالث عشر الميلادي[3].

ومن المهم عدم إغفال أثر مراكز الترجمة التي ظهرت فيما سمي بـ(العصر الأوروبي الوسيط) وما قامت به من جهد كبير في تعريف أوروبا بتراثها الفكري اليوناني، بما في ذلك تراث أرسطاليس، ما عرف من حماسة بعض ملوك أوروبا ووزرائها وبعض رجال الدين أيضًا في دعم تلك المراكز التي بذلت مجهودًا كبيرًا في التنقيب عن التراث اليوناني وترجمته،

---

(١) المرجع السابق ص٤٥.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٩/ ٨٢.

(٣) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري، ص٤٥.

بالإضافة إلى بعض علوم العرب، لاسيما في الفلسفة والطب والفلك ونحوها، وكانت مدينة (طليطلة) من أهم المراكز التي عنيت بترجمة كتب أرسطاطاليس وابن رشد، تلك المدينة التي سكنها العرب، ونقلوا إليها كثيرًا من العلوم قبل أن يستولي عليها النصارى في القرن الثاني عشر الميلادي[1].

ويذكر (رينان) أن رئيس أساقفة طليطلة ووزير قشتالة واسمه (ريمون) كان هو المشرف على عملية الترجمة التي كانت تجري تحت رعايته، وبواسطة المترجمين اليهود، وذلك بين عامي (١١٣٠م و١١٥٠م)[2].

ومن مراكز الترجمة أيضًا: بلاط الملك الجرماني الروماني (فردريك الثاني) (١١٩٧ - ١٢٥٠م)، ملك نابولي وصقلية، الذي اعتنى بكتب أرسطاطاليس وشراحه عناية كبيرة[3]، وقد نقلت زينب الخضيري عن بعض المؤرخين محبة هذا الملك الشديدة لحضارة العرب، وكثرة العرب واليهود في حاشيته، وأنه كان يعتقد أن العرب يمتازون بحرية الفكر وبالعلم العقلاني، وأنه اتهم بالإلحاد وعدم المبالاة بالدين؛ بسبب إقباله على ما كان يعتبره أهل زمانه علومًا وثنية[4].

لقد صار بلاط هذا الملك مجمعًا لعدد من أهم المترجمين في تاريخ أوروبا، وفي مقدمتهم (هرمان الألماني) الذي قادته إقامته في طليطلة بين

---

(١) المرجع السابق، ص٤٥.

(٢) انظر ابن رشد والرشدية، رينان ص٢٣١.

(٣) انظر: لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٧٤.

(٤) انظر: ابن رشد والرشدية، رينان ص٢٢٤، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٤٢، ص٤٨.

عامي (١٢٤٠-١٢٥٠م) إلى الاهتمام بالكتب الفلسفية ومنها ملخصات كتب أرسطاطاليس ومختصراتها العربية، فشرع حينها في ترجمة تلك الملخصات، كتلخيص ابن رشد للشعر، وملخصٌ للأخلاق، وهو الشرح الأوسط لابن رشد، وغيرها مما كان يترجمه في طليطلة لأجل الملك (فردريك)[١].

وعلى إثر دخول فلسفة أرسطاطاليس على الأوروبيين في هذه الفترة وقع الخلاف الشديد بين رجال الفلسفة ورجال الكنيسة حول قبول فلسفة أرسطاطاليس -خصوصًا آراءه في الطبيعيات والميتافيزيقا-، ثم حمل الرشديون اللاتين همّ الدفاع عن فلسفة أرسطاطاليس بعد أن تكون لهم تيار ومذهب عُرفوا به، مستعينين بما قدَّمه شارحه وخادم فلسفته - ابن رشد - من شروحاته وتلخيصاته التي ترجم بعضها عن العربية، وعندما كان الرشديون اللاتين يدعون إلى الاحتكام إلى العقل والتجربة والطبيعة في مجادلاتهم الفكرية مع رجال الدين النصارى، فإنهم كانوا يقصدون بذلك الاحتكام إلى كتب أرسطاطاليس وشروح ابن رشد[٢].

وصار الصراع الفكري بين الكنيسة والرشديين اللاتين سمةً بارزة في تلك الحقبة من تاريخ الفكر الأوروبي، وقد سلّط الضوء على كثير من جوانبها (رينان) في كتابه (ابن رشد والرشدية)[٣].

---

(١) انظر: ابن رشد والرشدية، رينان ص١٩٦، وأثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٤٩.

(٢) انظر: لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٥٩.

(٣) انظر: ابن رشد والرشدية، رينان ص٥٩، لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٥٩.

لكن الكنيسة التي رفضت الفلسفة الأرسطاطاليسية، وما اتصل بها من فلسفة ابن رشد أول الأمر، عادت بعد ذلك وقبلت بها في الجملة، مع استمرار تضييقها على الرشديين ومحاربتها لهم؛ لما كانت ترى في طريقتهم من دعوة إلى الإلحاد وهرطقة وهدم لعقائد الكنيسة التي كانت تهيمن على فروع المعرفة وفق التصور الديني النصراني[١].

وكان الصراع يتأجج بين الكنيسة والفلسفة في كل مرة تظهر فيها محاولة الخلط بين آراء أرسطاطاليس وعلوم اللاهوت[٢]، وكانت الكنيسة تتدخل بقرارات وتحريمات للتضييق على تلك المحاولات التي رأت فيها تحريفًا للنصرانية، ومن أوائل تلك التحريمات وأشهرها ما أصدرته الكنيسة أثناء انعقاد مجمع باريس عام ٦٠٧هـ-١٢١٠م؛ حيث حرمت فيه كتب أرسطاطاليس وشروحها، وكان الهدف من ذلك التحريم -كما ترى زينب الخضيري- القضاء على الفلسفة في مهدها، بعد أن شهدت إحياءً في أوروبا في بداية القرن الثالث عشر الميلادي[٣].

وأول من توجه إليهم ذلك التحريم هم بعض أساتذة الفلسفة المتحمسين لفلسفة أرسطاطاليس في (جامعة باريس)؛ تلك الجامعة التي

---

(١) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٥٤.

(٢) (اللاهوت): أصل المصطلح في اليونانية (theologos)، وهو مكون من مقطعين (theos) بمعنى الإله، و(logos) وتعني علم، أي العلم بالإله وصفاته وعلاقته بالعالم، والشائع في معناه أنه التنظير لدين معين، فيقال لاهوت مسيحي أو يهودي ونحو ذلك، وحاول مراد وهبه أن يجعل موضوعه عند النصارى مقاربًا لموضوعه في «علم الكلام» عند المتكلمين المسلمين لما كان يبحث في وجود الله وذاته وصفاته، لكن أكد جورج شحاتة قنواتي على الاختلاف بينهما. انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص٥٧٦، الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، جورج شحاتة قنواتي ص٥٣.

(٣) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٥٦.

أنشأها الملك فيليب أوغسطس عام ٥٩٦هـ - ١٢٠٠م، عندما أصدر قرارًا بضم كل المدارس الموجودة في بلاده في جامعة واحدة مقسمة إلى أربع كليات هي: كلية الآداب، واللاهوت، والحقوق، والطب، وتحولت تلك الجامعة إلى ميدان للصراع والجدل بين رجال الدين في كلية اللاهوت، والرشديين في كلية الآداب[١].

ومع وجود أكثر من جامعة في أوروبا في ذلك الوقت، كجامعة بولونيا، وجامعة أكسفورد، وجامعة نابولي، وكلها نشأت في بداية القرن الثالث عشر الميلادي، إلا أن جامعة باريس كان لها أهمية خاصة من بين تلك الجامعات في تلك الحقبة، حيث نشأت معظم التيارات الفكرية، ومنها انتقلت إلى بقية أنحاء أوروبا، كما أن كبار فلاسفة القرن الثالث عشر الميلادي، درسوا أو درّسوا فيها، ومن أشهرهم (روجرز بيكون)[٢] الذي اهتم بدراسة تعاليم أرسطاطاليس الطبيعية والفلكية وشراحه العرب، وأيضًا (سيجر دي برابانت)[٣] الذي تزعم تيار الرشدية الهرطقية المناكف

---

(١) انظر: ابن رشد والرشدية، رينان ص٢٤٠، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٥٦.

(٢) **روجرز بيكون**: فيلسوف وأديب إنجليزي، درس الآداب في جامعة أكسفورد، ثم باريس، وحاضر هناك حول كتب أرسطاطاليس التي كانت محظورة، وكان على علم واطلاع بها، وهو أعرف معاصريه بابن سينا، وبابن رشد الذي وضعه في مرتبة بعد أرسطاطاليس، ومدرسته هي التي وضعت للمرة الأولى في أوروبا المنهج التجريبي في الفلسفة في مواجهة المنهج الأرسطاطاليسي التقليدي، وأسهمت في بعث المؤلفات في علوم الطبيعة التي تعود في معظمها إلى علماء قدماء، خاصة من العرب، توفي عام١٢٩٢م. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني ١/ ٣٧٠، انظر: لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٦٣.

(٣) **سيجر دي برابانت**: من أشهر من تأثر بفلسفة ابن رشد من فلاسفة القرن السادس=

للكنيسة، ودرّس فيها أيضًا عدد من كبار اللاهوتيين الذين اتفقوا على مواجهة الرشدية ومحاربتها من أمثال (ألبرت الأكبر)[1] و(توما الأكويني)[2] اللذين حاولا فيما بعد أن يهذّبا من فلسفة أرسطاطاليس لتتفق مع عقائد النصرانية، وأيضًا (ريموند ليل)[3] أحد أشهر اللاهوتيين

= عشر الميلادي، ومما ذهب إليه أن عملية الخلق تتم كلها بالضرورة بفعل الأفلاك السماوية لا بالإرادة الإلهية، ونفى علم الإله بالجزئيات، وكان يعلم في كلية الآداب بباريس، اتهم بالشغب الفكري في الجامعة عندما ظهرت حركة الرشديين اللاتين، وأثارت الاضطراب بين أساتذة الجامعة وطلابها، كما اتهم من رجال الدين بالكفر، وطالبوا بمحاكمته في محاكم التفتيش الفرنسية، لكنه هرب إلى إيطاليا حتى مات سنة ١٢٨٥م. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني ١/ ٧٦٢، انظر: لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٦٤.

(١) **ألبرت الأكبر**: فيلسوف وصاحب قدم في خدمة فلسفة أرسطاطاليس، ولما عجزت لجنة مكلفة بتحقيق كتب أرسطاطاليس أتمها هو وحده، وكان مرجعًا وخبيرًا في مقالات أرسطاطاليس، وله اطلاع على مؤلفات ابن رشد، واهتمام بآرائه الفلسفية، توفي عام ١٢٨٠م. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني ١/ ١٨٠.

(٢) **توما الأكويني**: رجل دين نصراني، درس في إيطاليا، وتتلمذ على ألبرت الأكبر، ودخل في صراع مع الأوغسطينيين بسبب اتجاهه الأرسطاطاليسي، وتأويلاته لبعض آرائه، وقد ظهر أثر ابن رشد عليه في محاولته البرهنة على العقائد النصرانية دون الاعتماد على نصوص كتابهم المقدس، وله أيضًا ردود على ابن رشد في كتبه، توفي عام ٦٧٣هـ- ١٢٧٤م. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني ١/ ١٧٦.

(٣) **ريموند ليل**: منصّر لاهوتي، ومعلّم وشاعر ومتصوّف ورحّالة، وقد عاش حياة شديدة الانحلال قبل أن ينذر نفسه للتنصير، وكان يحذو حذو توما الإكويني في تأليفه الفلسفي ورده على المسلمين، وقد ألف في تبسيط الفلسفة المدرسية، ككتاب (المبادئ الاثنا عشر للفلسفة)، توفي عام ٧١٥هـ- ١٣١٥م. انظر: ابن رشد والرشدية، رينان ص٢٣١، معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ص٦٠٢، المستشرقون، نجيب العقيقي ١/ ١٢٢.

والمنصّرين في عصره، الذي كانت الرشدية عنده تعني الإسلام الذي استجمع ذلك المنصر همته من أجل هدمه[1]، وغيرهم من الشخصيات المؤثرة في حركة الفكر الأوروبي من الذين احتضنتهم جامعة باريس، ومنها انطلقت فلسفة أرسطاطاليس وشروحها إلى بقية المراكز العلمية في أوروبا[2].

ومن ناحية أخرى كان لمدينة باريس - موطن هذه الجامعة - مكانة مهمة في تطور الفكر الأوروبي؛ حيث كانت قلعة منيعة للكنيسة التي حرصت على الدفاع عن عقائدها ضد خصومها من الرشديين وغيرهم، خصوصًا أن الرشدية كانت تحتضن التراث الكامل لأرسطاطاليس كما شرحه ابن رشد، وفي باريس صدر أول وأهم تحريم من البابا ضد الرشديين قبل غيرها من مدن أوروبا، وكان هدفه الدفاع عن عقائد النصرانية ضد تسلل الوثنية الأرسطاطاليسية الرشدية - في نظرهم - إلى علم اللاهوت[3].

إلا أن الكنيسة مع تعاقب الأيام والليالي، وقيام عقائدها بعد مجمع نيقية على ما خلّفته الأمم الوثنية من عقائد وأفكار، بحيث لم يعد لاستبدالها بعقائدها الوثنية عقائد وثنية جديدة أثر يُذكر، بدأت حينئذ الكنيسة تتدرج شيئًا فشيئًا في قبول فلسفة أرسطاطاليس التي حاربتها على اعتبار أنها وثنيات.

---

(١) انظر: ابن رشد والرشدية، رينان ص٢٣٨ وما بعدها، وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان ص٣٧.

(٢) أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٥٥، لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٥٧، ٢٧٠.

(٣) انظر: لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٦٠، قصة الحضارة، وول ديورانت ١٧/ ١١٨.

فدعت بعد اضطرابات حصلت في جامعة باريس بسبب الفلسفة؛ إلى تنقية فلسفة أرسطاطاليس الطبيعية من كل ما يثير الشكوك، كما أنه في عام ٦٣٣هـ - ١٢٣٦م أنشأت لجنة لفحص تلك الكتب الطبيعية، ومحاولة الإفادة مما لا يتعارض في نظر رجال الدين مع العقائد، وكانت هذه الخطوة ناتجة عن شعور رجال الدين بأن فلسفة أرسطاطاليس قد فرضت نفسها، وإدراكهم أن الفلسفة قد اقتحمت كلية الآداب، بل وكلية اللاهوت أيضًا، وأن الحل هو في تنقيتها لتنسجم مع النصرانية[١].

ثانيًا: كيف دخلت فلسفة ابن رشد إلى أوروبا؟

سبقت الإشارة إلى تأثير فكر أرسطاطاليس على أوروبا، فيما سُمي بالعصر الوسيط، كما أن ذلك التأثير لا يمكن أن ينفك عن شراح الفلسفة الأرسطاطاليسية الذين أسهموا فيما بعد في زيادة تعريف أوروبا بأرسطاطاليس، وفي مقدمة هؤلاء الشراح وعلى رأسهم ابن رشد.

ويختلف الباحثون حول مدى تأثير كل من أرسطاطاليس وابن رشد على أوروبا، وأيهما كان أعظم أثرًا، وهل كان التأثيران متصاحبين بحيث يجوز أن نتحدث عن تأثير أرسطاطاليسي رشدي في آن معًا؟[٢].

واتفق الرشديون على أن فكر ابن رشد كان موضع اضطهاد في أمته

---

(١) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٦٦.

(٢) عقدت الدكتورة زينب الخضيري فصلًا ناقشت فيه تلك الاحتمالات، فأيدت الكُتاب في الغرب في بعضها، وعارضتهم في بعضها الآخر، وما يهمنا هنا هو أنها كانت شديدة الحرص على إبراز الأثر الرشدي على الفكر الأوروبي، وشدة إعجابها بأثره، وخلصت إلى أن أرسطاطاليس قد ترجم في الربع الأخير من القرن الثاني عشر وفي الثلث الأول من القرن الثالث عشر الميلادي عن الترجمات العربية، وعليه فهي ترى أن التأثير الأرسطاطاليسي كان مصاحبًا للتأثير الرشدي. انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ص٥٣.

وفي أوروبا على حد سواء، لكنه انتصر في أوروبا ونقلها إلى النهضة والتنوير[1].

وليس الخوض في تلك الاحتمالات مما يُحتاج إليه هنا، ولكن من المهم الإشارة إلى أن معرفة أوروبا بابن رشد بوصفه شارحًا لأرسطاطاليس شيء، وقبولها لفكره بوصفه فيلسوفًا مستقلًّا عن أرسطاطاليس -كما رأى بعض الرشديين العرب- شيء آخر، فالأوروبيون نظروا إلى ابن رشد بوصفه تابعًا وشارحًا لأرسطاطاليس[2]، وكانت بداية معرفتهم بابن رشد في القرن الثالث عشر الميلادي، وفيه تكون تيار الرشديين اللاتين، وفيه بلغوا ذروة نشاطهم الفكري الفلسفي بالرغم من تضييق الكنيسة عليهم ومحاربتها لهم.

وفي هذا القرن أيضًا طرأت تغييرات عميقة على الفكر النصراني، فظهر ما يسميه المؤرخون (الفكر الفلسفي المسيحي)، الذي أظهر انفتاحًا على الفلسفة على يد كل من (ألبرت الأكبر) و(توما الأكويني)، في مقابل فكر اللاهوتيين التقليديين الرافضين لخلط فلسفة أرسطاطاليس وابن رشد باللاهوت النصراني[3].

وأما فلسفة ابن رشد فقد دخلت إلى أوروبا بواسطة الترجمة في الفترة

---

(١) انظر: ابن رشد في مصر، وائل غالي ص٤٣.

(٢) يشير بعض الباحثين إلى أنه كان من الصعب في تلك الفترة التمييز بين أرسطاطاليس وابن رشد، رغم وجود محاولات الفصل بينهما أثناء تناول الأوروبيين للمشكلات الفلسفية المتضمنة في شروحات ابن رشد على أرسطاطاليس. انظر: لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٥٨.

(٣) انظر: ابن رشد والرشدية، رينان ص٢١٢، ص٢١٦، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٨١، لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٥٧.

من سنة ١٢١٨م إلى سنة ١٢٥٠م، وكانت شروحات ابن رشد تنقل إلى اللاتينية؛ إما عن أصولها العربية، وإما عن طريق نُسخها العبرية، وبسبب ما يطرأ في كثير من الأحيان على عمل الترجمة من مشكلات مخلة بالدقة والإتقان والأمانة العلمية فقد ثبت أن بعض ما نسبته الرشدية اللاتينية إلى ابن رشد كان خطأ[١].

كما أسهمت بعض الجامعات الأوروبية في التعريف بفلسفة ابن رشد، ومنها جامعة باريس التي كانت أحد أهم المراكز العلمية في أوروبا كما مر، خصوصًا عندما أقرت في عام ٦٥٣هـ - ١٢٥٥م تدريس كتب أرسطاطاليس وشراحه ضمن برامجها التعليمية، فصار فكر أرسطاطاليس وابن رشد يدرس رسميًّا في الجامعة من خلال كتبهما[٢].

ومما ينبغي التذكير به هنا ما أشار إليه المؤرخون من جهود اليهود وطول باعهم في ترجمة كتب ابن رشد، وتعريف أوروبا بفلسفته، وفيهم متابعون له ومدافعون عنه، بل ذهب بعض الباحثين إلى القول بأن قيمة ابن رشد في الفكر الفلسفي لم يعرفها سوى اليهود الذين قاموا بنقل تعاليمه إلى أوروبا[٣].

---

(١) انظر: ابن رشد والرشدية، رينان ص٢١٤، وانظر: موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، سعيد فودة ص٢٤٧.

(٢) انظر: ابن رشد والرشدية، رينان ص٢٤٠، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٦٧- ٦٨.

(٣) انظر: الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، أ د حسن حسن كامل ص٢٥، ويقول الدكتور عبد الرحمن التليلي: (أول من فتح ذراعيه للفلسفة الرشدية واستفاد منها هم اليهود. . . وهكذا ورثنا تصانيف ابن رشد المنقولة من العربية إلى العبرية، ولعل ذلك يعود إلى محنة ابن رشد إذ تمكنت الجالية العبرية من إنقاذ تصانيفه من الاندثار على عكس ما أصاب النسخ العربية الأصل). انظر: لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٧٩.

ومن أبرز اليهود الذين خدموا فلسفة ابن رشد وتأثروا بها:

١- (موسى بن ميمون اليهودي):

وهو من أشهر اليهود الذين تتلمذوا على آراء ابن رشد، وقد حصلت اللقيا بينهما بالرغم من تشكيك (فرح أنطون) في ذلك؛ مع إقراره بوجود أثر لابن رشد على فكره، لا سيما وأن موسى بن ميمون قد صرح بأخذه من كتب ابن رشد لأرسطاليس وباعتماده عليها[١] في ابتداع فلسفة يهودية جديدة، وإن خالفهما في بعض آرائهما[٢]، لكنه -موسى بن ميمون- (قام... في اليهودية بالدور نفسه الذي قام به ابن رشد في الإسلام، وهو محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة... وانتشرت فلسفة ابن رشد التي تحمل في طياتها روح أرسطاليس في الأوساط اليهودية بفضل ابن ميمون)[٣].

٢- (لاوي بن جرشون):

ويعرف عند الإفرنج باسم (لاون الإفريقي)، وقد صنع بفلسفة ابن رشد ما صنع ابن رشد بفلسفة أرسطاليس من العناية والتقريب والاهتمام[٤].

وبعد أن تُرجمت كتب أرسطاليس وابن رشد، وتيسر اطلاع

---

(١) انظر: لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٧٩.

(٢) من القضايا التي خالف فيها موسى بن ميمون أرسطاليس وابن رشد قولهما في قدم العالم ووحدة العقل، انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٨٤، ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون ١٣٦، لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٥٩، ٢٦٨، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، سعيد فودة ص١٣٦.

(٣) الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، حسن حسن كامل ص٢٥.

(٤) انظر: ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون ص١٣٦، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، سعيد فودة ص٢٤٩.

الأوروبيين عليها، ضاق بها رجال الكنيسة الذين كانت آراء أرسطاطاليس وشارحه ابن رشد الفلسفية في الطبيعة والميتافيزيقا تمثل الوثنية بالنسبة لهم، ولذلك لم يكن مستغربًا أن تصفهما الكنيسة وتصف أتباعهما آنذاك بالإلحاد، وتجتهد في مقاومة آرائهما الفلسفية في اللَّه وصفاته، أو في قدم العالم، وغيرها، وذلك قبل أن يتلقف توما الأكويني تلك الفلسفة فيما بعد ويدخلها على تعاليم النصرانية كما سبق[١].

ثالثًا: ما أبرز ملامح ظهور الرشدية اللاتينية في أوروبا بوصفها تيارًا فلسفيًا له رموزه وأتباعه:

فيما يتعلق بظهور (الرشدية اللاتينية) يمكن أن نخلص من خلال ما كتبه عدد من الباحثين حول الفكر الأوروبي في العصر الوسيط إلى أن هناك ثلاث مراحل رئيسة في ظهور هذا التيار، هي:[٢]

المرحلة الأولى: (التأسيس الفكري):

وكانت في الفترة من ١٢٣٠م - ١٢٥٠م، حيث تكون هذا التيار على إثر ترجمة مصنفات ابن رشد، وكثر في هذه الفترة الالتباس عند اللاتين في فهم مذهب ابن رشد، فنسبوا إليه آراء غير دقيقة، مع إعجابهم الشديد به، وتعظيمهم لفكره وفلسفته، وفي هذه الفترة كانت الكنيسة أقل قلقًا وتخوفًا من التأثير الفلسفي بالمقارنة مع الفترة التالية[٣].

المرحلة الثانية: (الظهور الفكري):

وكانت في الفترة من ١٢٥٠م-١٢٦٦م، وفيها اشتدت محاربة رجال الدين لابن رشد وأفكاره بعد ما بدأ الرشديون يظهرونها للدفاع عن مذهب

---

(١) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٥٣.
(٢) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٥٤-٩١.
(٣) المرجع السابق ص٧٣.

أرسطاطاليس، ويعلنون مواقفهم الفلسفية في أوروبا ويدعون إليها، وهي مواقف مخالفة في طبيعتها للأديان وللدين السائد بين الناس هناك، لكن مناوأة رجال الدين للفلسفة قد ضعفت مع مرور الزمن إلى الحد الذي أدى بتوما الأكويني في عام ٦٦٩هـ - ١٢٧٠م إلى التأليف في الرد على الرشدية وابن رشد من منطلق فلسفي وبأسلوب الفلاسفة في أشهر كتاب له، هو (وحدة العقل . . ضد الرشديين)[١].

المرحلة الثالثة: (ظهور التيار الرشدي الهرطقي):

في هذه المرحلة برزت رموز وشخصيات فكرية تنتسب صراحة إلى مذهب ابن رشد الفلسفي، وتتبعه في كثير من آرائه الفلسفية، فصار الرشديون في هذه المرحلة يُعْرَفُون في أوروبا بوصفهم تيارًا فلسفيًّا واضح المعالم، وله أتباع ينتسبون إليه، مع تأثيرهم في الصراع الفكري في أوروبا، وخصوصًا مع الكنيسة ورجالها، وكانت بداية هذه المرحلة تقريبًا من عام ٦٦٤هـ - ١٢٦٦م.

وقد ترأس هذا التيار في تلك الفترة (سيجر دي برابانت)، والذي كان من أوائل من درس فلسفة ابن رشد في جامعة باريس، ومؤلفاته الفلسفية كانت من أشد ما استنفرت له همم رجال اللاهوت تعقيبًا ونقضًا وردًّا عليها، تقول زينب الخضيري عن أهمية هذه المرحلة في الفكر الأوروبي: (إن هذه الفترة هي زمن أعظم المعارك الفكرية في العصور الوسطى)[٢].

---

(١) انظر: ابن رشد والرشدية، رينان ص٢١٨، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٧٣ وص٧٥، قصة الحضارة، وول ديورانت ١٧/ ١٠٧.

(٢) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٧٤-٧٥، لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٥٨.

وبالرغم من توالي التحريمات التي كانت تُصدرها الكنيسة حمايةً لعقائدها من هذا الغزو الفلسفي لعقائدها، وضد تيار الرشدية، إلا أن (سيجر دي برابانت) وأتباعه من الرشديين في باريس كانوا أكثر حماسًا وجرأة من أن توقفهم تلك التحريمات عن تدريس الرشدية، والترويج لها، مع استعداد بعضهم للتضحية بحياته في سبيل استمساكه برأيه، فقد وصل الأمر إلى أن حكم رجال الدين على هذا الفيلسوف بالقتل، وقتل في عام ٦٨٠هـ - ١٢٨١م، ومع أن وفاة (سيجر دي برابانت) كانت نهاية لتدريس فكر ابن رشد في كلية الآداب في جامعة باريس، إلا أن تيار الرشدية بقي بعد وفاته في أنحاء متفرقة من أوروبا[١].

لكن اعتزال رجال الدين بعد زمن للتدريس في جامعة باريس - ومنهم (توما الأكويني) الذي غادر الجامعة إلى إيطاليا في عام **٦٥٧هـ - ١٢٥٩م** - أسهم في زيادة قوة وتأثير الرشديين في الجامعة نفسها لما لم يبق فيها من يتصدى للرشدية الهرطقية[٢].

مع العلم أن (توما الأكويني) الذي حارب الرشدية الهرطقية لم يكن ضد الأرسطاطاليسية ولا الرشدية بإطلاق، بل عدّه (رينان) (تلميذ ابن رشد الأول)!، لكثرة ما أخذ عن فلسفته واستعان بشروحه في محاولة إدخال الفلسفة على النصرانية، حتى صار فكر (توما الأكويني) فيما بعد المذهب الرسمي للكنيسة، وعرف (بالمذهب الأكويني)، وبقي مع ذلك معدودًا في جملة المعارضين لابن رشد وللرشديين[٣].

وعودًا إلى الكلام عن مرحلة ظهور التيار الرشدي، فإن المؤرخين ينبهون إلى وجود اتجاهين متحاربين فكريًا، كلاهما له علاقة بأرسطاطاليس وابن رشد، وهما:

---

(١) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٧٤.
(٢) المرجع السابق ص٧٥.
(٣) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٧٢.

١- اتجاه الأرسطاليسية العقلانية الهرطقية بالنسبة للكنيسة، التي مثَّلها (سيجر دي برابانت) كما مر سابقًا[١].

٢- اتجاه الأرسطاليسية الدينية الأرثوذكسية المستمسكة بتعاليم النصرانية، وهو الاتجاه الفلسفي الذي سلكه أمثال (ألبرت الأكبر) و(توما الأكويني)، فإنهما قد تصالحا مع فلسفة أرسطاليس وابن رشد بوجه من الوجوه، وأقرا بإمكان تصفية كلامهما مِن كل ما يصطدم مع عقائد النصرانية.

وتتابعت التحريمات التي أصدرتها الكنيسة في سبيل محاربة التيار الرشدي، وكانت دليلًا على عمق خلافها مع الرشديين، فالتحريم الذي صدر في عام ٦٧٦هـ - ١٢٧٧م - وهو أهم تحريم عبرت فيه الكنيسة عن رأيها - قد عبَّر عن رفض الكنيسة لفكر أرسطاليس باعتباره فكرًا وثنيًّا، ونص على تحريم قضايا محددة في فلسفة أرسطاليس وابن رشد.

وفي عام ٦٧٧هـ - ١٢٧٨م عقدت طائفة (الدومينيكان)[٢] مؤتمرًا قررت فيه معاقبة كل من يعارض بعد ذلك مذهب (توما الأكويني)؛ على اعتبار أن المذهب الفلسفي الأكويني قد شكَّل في نظرهم حدًّا فاصلًا مع الأرسطاليسية الوثنية الكافرة رغم تأثره الواضح بأرسطاليس، ولا ريب أن مثل هذا القرار قد تضمن إقرارًا بالأرسطاليسية التي انتقاها

---

(١) المرجع السابق ص٦٨، وص٧٨.

(٢) **الدومينيكان**: طائفة نصرانية رومانية كاثوليكية أسسها رجل الدين الإسباني (دومينيك) في عام ٦١٣هـ- ١٢١٦م، واشتهروا بالوعظ والتدريس والتنصير، وقد ترأس الدومينيكانيون في بعض فترات التاريخ الأقسام اللاهوتية في كثير من جامعات أوروبا وغيرها، وقد استعان بهم البابا في البعثات الخاصة، وفي الحروب الصليبية، وفي محاكم التفتيش، ومن أشهر أتباع هذه الطائفة (توما الأكويني). انظر: الموسوعة العربية العالمية ١٠/ ٥٣٥، انظر: لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني. عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٧٣.

توما الأكويني ووفق بينها وبين آراء الكنيسة التي كانت ترفض فلسفة أرسطاطاليس وتحاربها في ذلك الوقت، فدخلت الأرسطاطاليسية بعد تعديلات توما الأكويني بهذا القرار في اللاهوت النصراني دخولًا رسميًا، لكن بقي رجال الدين النصارى في تلك المرحلة وبعدها على عداء مع الرشدية اللاتينية بوصفها فكرًا وتيارًا هرطقيًّا معاديًا للكنيسة[1].

واستمر تيار الرشديين بعد القرن الثالث عشر الميلادي، وحتى السابع عشر الميلادي، فظهر لابن رشد أنصار في أنحاء مختلفة من أوروبا، وكانت جامعة (بادوا) في إيطاليا أحد أهم معاقل الرشديين لتدريس الفلسفة الرشدية بعد جامعة باريس[2].

وتوزعت أطياف من الرشدية على جامعات ومدن أوروبية، وتنوعت بحسب موقعها، من رشدية مغالية ومعتدلة، ورشدية محافظة كتلك التي حاولت توظيف ابن رشد في خدمة تعاليم الكنيسة، وهي آخر ما استقرت عليه الرشدية اللاتينية؛ إذ ذهب أصحابها إلى التوفيق بين بعض النتائج الفلسفية التي اعتبروها صحيحة من الناحية العقلية، وبين ما جاء في تعاليم الكنيسة[3].

ومن طريف ذلك الصراع الفكري في أوروبا أن أصبحت الرشدية في القرن السادس عشر الميلادي تمثل مذهبًا عريضًا يضم لاهوتيين وفلاسفة، وصار ابن رشد عند عموم أهل الفكر والدين رمزًا للعقل الإنساني المتحرر، وتحولت (الرشدية) من وصف لفكر ضالّ في نظر الكنيسة إلى وصف تشريفي يسبغ على أكثر الناس تدينًا، كما صارت الرشدية لقبًا يمثّل الثقة الممنوحة (للشرح الكبير) الذي كان ابن رشد من أبرز من قام به خدمةً

---

(١) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٨١.

(٢) انظر: ابن رشد والرشدية، رينان ص٢٧٦.

(٣) انظر: لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٥٨، ٢٦٠.

لفلسفة أرسطاطاليس، ورجعت الكنيسة عن رفضها لأرسطاطاليس وابن رشد إلى تأييد دراسة فلسفة أرسطاطاليس، واعترفت بأن شارحها الأعظم هو ابن رشد، وأصبح الرشدي هو من انكب على دراسة (الشرح الكبير)[1]، وأصبحت الرشدية في الغرب (رمزًا لكل حركة تحررية، بعد أن انتقلت سريعًا من قاعات الجامعات إلى شتى المحافل الاجتماعية، فأصبحت بمثابة الأيديولوجيا)[2].

كما التصقت بها نزعات وتيارات فلسفية تلبست ببعض أطروحاتها ونظرياتها الأرسطاطاليسية التي مهّدت للعلمانية، من قبيل (مسألة قِدَم العالم) التي تعترض على صفة الخلق الإلهي للكون، وتقول بوجود إله في سياق المتسبب الأول في صدور الموجودات عنه، بالإضافة إلى ما أطلقوا عليه (نظرية الحقيقة المزدوجة)، أو (مبدأ الحقيقتين) التي نسبوها إلى ابن رشد[3].

ثم انتهى تيار الرشديين اللاتين في أوروبا في القرن السابع عشر الميلادي بعد وفاة آخر ممثلي المدرسة الرشدية وهو (سيزار كريمونييني) في عام ١٠٤١هـ- ١٦٣١م، الذي كان يعتمد على كتب ابن رشد في كتاباته ودروسه[4].

---

(١) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٨٧، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، سعيد فودة ص٢٥١.

(٢) لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٥٧، وانظر: تأملات في فلسفة ابن رشد، بركات مراد محمد ١١٠.

(٣) انظر: لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٦٠، وسوف يأتي مزيد توضيح لذلك في الباب الثاني بإذن اللّه.

(٤) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٨٨.

تلك كانت لمحة تاريخية سريعة عن ظهور الرشدية اللاتينية، ويمكن أن نخلص منها إلى ما يلي:

أولًا: عاشت أوروبا صراعًا فكريًّا مريرًا بين الاتجاه الموالي لفلسفة ابن رشد والمتحمس لها والمدافع عنها، وهو الاتجاه الرشدي اللاتيني، وبإزاء هذا الاتجاه ظهرت اتجاهات أخرى مناوئة لفلسفة ابن رشد، وتحذر منها وتحاربها.

ثانيًا: كان لليهود في أوروبا أثر كبير في العناية بفلسفة ابن رشد وإبرازها، نسخًا وترجمة وتقريبًا لها إلى الأوروبيين.

ثالثًا: من الواضح أن دخول فلسفة ابن رشد على الأوروبيين قد أحدثت بينهم جدلًا وخلافًا عميقًا، لاسيما بين أتباع الفلاسفة واللاهوتيين.

رابعًا: أدت تلك الخلافات التي ارتكزت على فلسفة ابن رشد إلى ظهور تيارات فكرية مختلفة في أوروبا، كما تعددت أطياف الاتجاه الرشدي اللاتيني نفسه ما بين رشدية محافظة، ورشدية مغالية، ورشدية معتدلة كما سبق.

ومع أهمية التوطئة بهذا السرد التاريخي للرشدية اللاتينية في تجلية ملامح الاتجاه الرشدي الفلسفي العربي المعاصر؛ فإنه ثمة مواقف وآراء تخللت دراسات الرشديين العرب لتلك الفترة من تاريخ أوروبا تحتاج إلى وقفات، ومن ذلك:

أولًا: دأبت أطروحات الرشديين العرب على إبراز أثر ابن رشد في تغيير النمط الفكري السائد في أوروبا في تلك الحقبة وما بعدها، مع سعيهم في إسقاط مشكلات الكنيسة في ذلك العصر على حال الإسلام في عصرنا الحاضر دون حجة أو برهان، ولعل من أبرز مظاهر ذلك اتفاقهم في كتاباتهم على وصف كل مَن وقف ضد فلسفة ابن رشد في ذلك

الوقت بضيق الفكر والتحجر والخرافة، وغيرها من الأوصاف المفضية إلى التنقيص والتقليل من شأن أصحابها، ثم سحب تلك الأوصاف على كل من يخالفهم في دعوتهم إلى الأخذ بقيم التنوير ومبادئه في البلاد المسلمة[1].

ثانيًا: يلحظ فيما كتبه الرشديون العرب حول أثر ابن رشد على أوروبا عدد من الأحكام والاستنتاجات التي لا تخلو من مبالغات وتهويلات مفتقرة إلى الموضوعية، فعلى سبيل المثال، أظهرت كتاباتهم عن تلكم الحقبة في أوروبا صورة مقلوبة بجعل ابن رشد عند بعض الأوروبيين رمزًا مقدمًا على أرسطاطاليس في مكانته الفلسفية، وريادته للتنوير والعقلانية في أوروبا، رغم وضوح متابعته لأرسطاطاليس وتقليده له في كثير من المسائل الفلسفية، وتأسيسه منهجه العقلي على وفق فلسفة أرسطاطاليس.

ومما لا يخفى على باحث في تاريخ الفلسفة الأوروبية أن معرفة الأوروبيين في ذلك الوقت بفلسفة أرسطاطاليس كانت سابقة على معرفتهم بفلسفة ابن رشد، وسبق بيان أن أوروبا قد عرفت بعض علوم (أرسطاطاليس) -كالمنطق- في القرن السادس الميلادي، بينما عرفت

---

(١) لعل من أشهر من تناول هذه الحقبة واهتم بتتبع وإبراز أثر فلسفة ابن رشد على الأوروبيين في العصر الوسيط (الدكتورة زينب الخضيري)، وذلك في كتابها (أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى)، وقد اعتمدت في دراستها على عدد ليس بالقليل من المصادر العربية والأجنبية، وقد أفدت من كتابها في هذا المبحث، ومن أبرز من حاول ربط ابن رشد بالتنوير الغربي (مراد وهبه) بدءًا من البحث الذي قدمه في عام ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م في مؤتمر للفلسفة الإسلامية في سان فرانسيسكو بعنوان (ابن رشد والتنوير)، وقال فيه: إن فلسفة ابن رشد قد أسهمت في توليد التنوير في الغرب على حين أنها فشلت في هذا التوليد في الشرق، وقد رأى (وائل غالي) أن مراد وهبه قد انفرد بهذا الربط، لكني وقفت على كلام لعاطف العراقي ولغيره في هذا المعنى. انظر: ابن رشد في مصر، وائل غالي ص١٢٢٧.

(ابن رشد) بعد ذلك من خلال مراكز الترجمة وغيرها[1]، وبينت أيضا خطأ إغفال عناية الأوروبيين بأرسطاليس في سياق الحديث عن أثر ابن رشد، وأن اهتمام الأوروبيين إنما يناله كل من كانت له مثل تلك العناية بأرسطاليس أو غيره من الفلاسفة اللاتين.

وليس ببعيد أن اهتمام الأوروبيين بابن رشد في أول الأمر قد حدث ضمن حركة البعث العلمي لتراث أسلافهم اليونان، أي أن أوروبا لم تكن مشغولة في تلك الفترة بابن رشد بقدر ما كانت حريصة على استعادة تراث الأسلاف الوثنيين من اليونان لمواجهة رجال الكنيسة نتيجة لاضطهادهم وتسلطهم واللَّه أعلم.

إذًا فإن الاهتمام الذي حظيت به فلسفة ابن رشد عندهم إنما كان يستمد قوّته من تعظيم ابن رشد لفلسفة أرسطاليس، وإن اهتمامهم بابن رشد كان متفرعًا عن اهتمامهم بأرسطاليس قبله، وليس العكس، فلا يصح أن نعتقد أن أرسطاليس اكتسب مكانته الفلسفية من شروح ابن رشد وتلخيصاته كما يريد منا بعض الرشديين العرب أن نتوهمه، لاسيما ونحن لا نجد في كلام الرشديين -حسب اطلاعي- من يقول: إن ابن رشد كان كاشفًا في تلك الحقبة لأوروبا عن شخصية مجهولة لهم، وأعني بذلك أرسطاليس.

ومما يدل على أن عناية الأوروبيين بابن رشد كانت متفرعة عن العناية بتراث الأسلاف اليونان الوثنيين الانتقاء والانتخاب الذي مارسه الأوروبيون لفكر ابن رشد وجهوده العلمية، حيث إن إقبالهم على ابن رشد وترجمة كتبه واحتفاءهم به كان احتفاءً بابن رشد (الفيلسوف) و(الشارح) و(الملخص) لأرسطاليس والخادم لتراث اليونان، وليس بابن رشد (الفقيه) و(القاضي) و(المسلم)، كما أن كتبه الشرعية وآراءه الإسلامية لم

---

(١) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري، ص٤٥.

تحظَ في أوروبا بالقدر ذاته من الاهتمام والعناية اللذين حظيت بهما مؤلفاته الفلسفية[1].

وبناء على ما سبق كانت المفارقة في الإخلاص لتراث الأسلاف والرغبة في بعثه ظاهرة بين الأوروبيين الذين استعانوا في سبيل ذلك بجهود رجل -ابن رشد- من خارج حضارتهم، والرشديين العرب الذين قلّدوا الغربيين وساروا على خطاهم في تمجيدهم لتراث أسلافهم واعتزازهم به، ولذلك لم يكن غريبًا أن تخلو كتابات الرشديين العرب ودراساتهم من الإشارة إلى الخير العظيم الذي فات على الأوروبيين بسبب إعراضهم عن الإسلام والتوحيد أثناء تعرضهم للحضارة الإسلامية التي احتضنت ابن رشد وغيره، والحق -في نظري- هو أن العناية بالتوحيد وعبادة اللَّه وتعظيم الرسل ورسالاتهم من أولى ما يجب أن يفخر به المسلمون عند بحثهم في مقارنة الحضارات والديانات وتراث الأمم، ولكن -ومع الأسف- لم يكن لذلك اهتمام في كتابات الرشديين المنتسبين إلى الإسلام، والحريصين على نسبة ابن رشد له.

وما سبق التأكيد عليه من أن اهتمام الأوروبيين بابن رشد كان ضمن اهتمامهم بأرسطاطاليس لا يجعلني أنفي التأثير الرشدي على أوروبا، وذلك لسبب ظاهر هو وجود تيار فكري لاتيني حقيقي ظهر في أوروبا في القرن الثالث عشر الميلادي حمل اسم ابن رشد، وانتسب إليه، وآمن أصحابه بكثير من آرائه، وما نسبوه إليه، ولكن ذلك التيار الرشدي لم يكن منفصلًا في فكره وفلسفته عن الأسلاف اليونان.

ثالثًا: صار من المألوف عند الكتابة عن حقبة الصراع الديني مع الفلسفة في أوروبا أن يُطلق على التيار الفلسفي ذاته الذي حاربته الكنيسة

(١) انظر: موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، سعيد فودة ص٢٤.

وصف (التيار الأرسطاطاليسي) تارة، وتارة أخرى وصف (التيار الرشدي)، وعليه فلا غرابة في أن يستتبع ظهور فكر أحدهما ظهورًا لفكر الآخر، ولا مانع من أن يقترن ازدهار فكر أرسطاطاليس بازدهار فكر ابن رشد، أو أن يرى بعض الناس أن الهجوم على فلسفة أرسطاطاليس هو في الوقت ذاته هجوم على فلسفة ابن رشد، وقد مهّد لمثل تلك التسوية بين فكر الرجلين (أرسطاطاليس وابن رشد) في تاريخ الفكر الأوروبي تعظيم ابن رشد لأرسطاطاليس، وإبرازه له، وخدمته لتراثه، وأساس ذلك عائد إلى تتلمذ ابن رشد على كتب أرسطاطاليس كما هو معلوم.

وإذا كان الأمر على ما ذكر فإن مما يُؤخَذ على كتابات الرشديين العرب المجازفة في رفض دعوى التبعية الرشدية لأرسطاطاليس، على اعتبار أن أرسطاطاليس كان وثنيًا وابن رشد كان إسلاميًّا كما يرون، ومن المعلوم أن ابن رشد كان مقلدًا لأرسطاطاليس في منهجه وكثير من آرائه الفلسفية، فأيّ داعٍ لرفض الإقرار بتبعية ابن رشد -ولو فلسفيًّا- لأرسطاطاليس سوى رغبة بعض الرشديين العرب في تحسين صورة الفلسفة الرشدية في عيون من لا يرضى بالتبعية الفكرية العمياء.

رابعًا: لئن انتهت الرشدية في أوروبا في القرن السابع عشر الميلادي بوصفها تيارًا فكريًّا له رموز وأتباع؛ فإنها لم تنتهِ بوصفها فكرًا يسعى إلى استقلال الفكر عن الدين، ويرفض سلطانه على العقل، وفي هذا السياق يمكن اعتبار الاتجاه الرشدي العربي المعاصر امتدادًا للرشدية اللاتينية من هذه الناحية، فلم تزل الرشدية العربية مهتمة بتوظيف فكر ابن رشد في صراعها مع الدين أكثر من اهتمامها بمناقشة دقائق فلسفته ومشكلاتها، وهو التوظيف الذي يحقّق لأصحابها غايتهم ومرادهم في تغريب المجتمع المسلم وإبعاده عن تعاليم الدين وأحكامه، وأول خطوة في هذا

السبيل تبدأ من إعادة الاعتبار للفلسفة، ورفض وصاية الدين على العقل، وإطلاق العنان للتفكير الحر في قضايا الانسان والوجود دون تقيُّد بمرجعية دينية، مع جهودهم في إثبات دعوى عدم معارضة الفلسفة للدين، ومثل هذا النهج أعلن عنه محمد عابد الجابري وغيره في سياق تأكيد ارتكاز مشروعهم الفكري على مبدأ أن التنوير المطلوب يوجب أن لا يكون هناك مرجعية للعقل غير العقل، ولا سلطان عليه إلا من نفسه، واللَّه المستعان[1].



(١) انظر: مقدمة محمد عابد الجابري على كتاب فصل المقال، مركز دراسات الوحدة العربية ص٤٨.

نشأة الرشدية العربية
وعلاقتها بالرشديين اللاتين

لم أقف فيما بين يدي من مصادر على ما يشير إلى ظهور مذهب رشدي عربي في القديم على غرار ما ظهر في أوروبا مثلًا، بل إن الفلاسفة ومنهم ابن رشد قلما كان لهم أتباع ينتظمهم تيار أو فرقة أو طائفة كما عليه حال الفرق الكلامية؛ كالجهمية والمعتزلة والخوارج والشيعة ونحوهم، وغالبًا ما كان الفكر الفلسفي معزولًا عن الحالة الفكرية السائدة في تاريخ المسلمين، ومنكفئًا على ذاته.

ولكي نقترب من تحديد بداية لظهور الاتجاه الرشدي العربي المعاصر في بلاد المسلمين فلا بد أن ننظر في الأفكار والمبادئ التي تأسس عليها فكر الاتجاه الرشدي المعاصر، وأن نتعرف على اتجاهات الرموز الذين كان لهم إسهام مبرز في نشأة هذا الاتجاه، وربط تلك الأفكار والمبادئ بفلسفة ابن رشد.

والذي ظهر لي بالنظر والتأمل في حال الرموز الذين دعوا إلى الرشدية من جهة، وبدايات ظهور العلمانية في البلاد العربية من جهة أخرى أن هناك اتصالًا وثيقًا بين الجهتين، أعني أن بعض أوائل الذين نادوا ببعث تراث ابن رشد والانفتاح على فلسفته في بلاد العرب، هم أنفسهم الذين كافحوا في كتاباتهم من أجل ترسيخ قيم العلمانية بين المسلمين، وبالتالي يزول العجب حينما نجد أن **الأفكار الرئيسة التي انطلق منها الاتجاه الرشدي العربي مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بظهور الفكر العلماني الذي يُعد أبرز ظاهرة فكرية غريبة على أهل الإسلام تخترق بلادهم وتفرض نفسها على بعض**

بلدانهم، فلا يمكن بحال أن نفصل الرشدية عن بدايات نشأة العلمانية في بلاد المسلمين.

ولنبدأ ببدايات نشأة العلمانية للكشف عن وجه علاقتها بالرشدية، فلقد كانت بداية نشأة العلمانية -كما يؤكد عدد من الباحثين- في لبنان، عندما كان المستعمر الفرنسي يرعى مدارس الإرساليات النصرانية هناك، وكانت تستقطب كثيرًا من النصارى العرب للدراسة فيها، وصياغة عقولهم وفق المناهج التغريبية المعادية للإسلام[1].

واستطاعت تلك المدارس أن تنشئ جيلًا ثقافيًا يعمل على خدمة الفكر الغربي، ويحمل همّ نشره في البلاد الإسلامية، ونقل كثير من هؤلاء همومهم وأفكارهم معهم لما هاجروا إلى مصر وأقاموا فيها، مستفيدين من الوسائل التي قدَّمها لهم المستعمر الغربي هناك، كالطباعة، والصحف، ونحوها[2].

ويذكر لنا محمد عمارة عددًا من الشخصيات التي درست في تلك الإرساليات ثم انتقلت إلى مصر وأن كل واحد منهم قد سلك طريقًا في هدم الإسلام وتقويض بنيانه، وممن ذكرهم محمد عمارة (أمين شميل)[3] الذي كان أول من دعا إلى استخدام العاميات العربية بدلًا من اللغة الأم لغة القرآن الكريم، و(شبلي شميل)[4] الذي دعا إلى الداروينية الملحدة، وغيرهما،

---

(١) انظر: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، محمد محمد حسين ٢/ ٢٨٥ وما بعدها، وانظر أيضًا: العلمانية، سفر الحوالي ص٥٥٦، ٥٥٩.

(٢) انظر: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، محمد محمد حسين ٢/ ٢٨٦.

(٣) **أمين شميل**: كاتب وباحث لبناني، انتقل إلى القاهرة وأنشأ فيها جريدة (الحقوق)، واحترف التجارة ثم المحاماة، وهو شقيق شبلي شميل الطبيب، توفي في القاهرة عام١٣١٥هـ - ١٨٩٧م. انظر: الأعلام للزركلي ٢/ ١٥.

(٤) **شبلي شميل**: لبناني من طليعة الكُتاب العرب في الفكر العلمي والفلسفة المادية، =

من الذين حملوا همّ الدعوة إلى العلمانية في مصر، وحرصوا على تصديرها إلى غيرها من الأقطار العربية[1].

وكان للشيخ رشيد رضا رَحِمَهُ ٱللَّهُ آنذاك جهد كبير في التصدي لهم، وفي كشف مخططاتهم، وفضح أساليبهم التي أظهرتها كتاباتهم في جريدة (المقطم) التي أنشأها الاستعمار الإنجليزي، لا سيما حين حاول بعضهم تلبيس قيم العلمانية سُتُرًا إسلامية، بل ادعى بعضهم الإسلام بينما هو باقٍ على نصرانيته في حقيقة الأمر، وشهد بعضهم على نفسه بذلك[2].

وإذا كان لنصارى العرب الذين درسوا في الإرساليات الفرنسية إسهام كبير في الدعوة إلى العلمانية في البلاد العربية، فإن البحث في تراث ابن رشد والتنقيب في فلسفته عن جذور للعلمانية، كان جهدًا ابتدأ به فريق من النصارى العرب أيضًا، ومن أهم الشخصيات التي ارتبطت بالدعوة إلى الرشدية، وفي الوقت نفسه بالدعوة الصريحة إلى العلمانية (فرح أنطون)، الذي كان من طلائع العلمانيين العرب الذين استنجدوا بفلسفة ابن رشد، وسعوا في تقريبها من العلمانية في القرن الماضي،

= درس في باريس، وهاجر إلى مصر، وأصدر فيها مجلة الشفاء الطبية، وكتب في مختلف المجلات والجرائد، وكان من المفتونين بفلسفة دارون، ودارت كتاباته الصحفية حول نظرية التطور والنظرية الاشتراكية، وله في ذلك كتاب (فلسفة النشوء والارتقاء)، توفي فجأة في القاهرة عام ١٣٣٥هـ - ١٩١٧م. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني ١/ ٧٨٣.

(١) انظر: تغريب اللغة العربية، محمد عمارة، نشر في موقع إسلام ويب، بتاريخ ٢٦/ ٥/ ٢٠١١م، وانظر: العلمانية، د. سفر الحوالي ص٥٥٦ وما بعدها، موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي، حسن الأسمري ص٨٢.

(٢) انظر: رشيد رضا، محمد عمارة ضمن أعلام الفكر الإسلامي ص٩٤٦، منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، تامر متولي ص٥١ وما بعدها.

وهو أيضًا أول من نشر باللغة العربية فكرة الاشتراكية[1] وإن لم يكن أول من سماها بهذا الاسم[2].

لقد كان يرى أن إحياء فكر ابن رشد وفلسفته واجب على المثقفين العرب؛ إن أرادوا علاج مشكلة التخلف في الأمة، وكثير من الكتابات العربية في القرن العشرين الميلادي التي حاولت أن تربط ابن رشد بالعلمانية كانت تستلهم فكرتها غالبًا من طرح (فرح أنطون)[3].

ويقودنا الحديث عن الإرساليات الفرنسية في لبنان وعن فرح أنطون الذي درس فيها على أيدي بعض المستشرقين إلى التنبيه على سبق عناية المستشرقين بفلسفة ابن رشد، وعنهم أخذ المقلدون لهم من مثقفين وأساتذة عرب، وثبوت هذا ينفي دعوى (التجديد) في خطاب الرشديين

---

(١) **الاشتراكية**: مذهب اقتصادي نشأ في القرن التاسع عشر الميلادي بسبب نزاع العمال مع أصحاب العمل في زيادة أجورهم، وامتناع أصحاب العمل، وتسلطهم عليهم بلا رحمة، ثم لما ظهرت الآلات الصناعية الحديثة استغنى بها أصحاب العمل عن العمال لوفرة إنتاجها، وقلة ما تحتاج إليه من العمال لتشغيلها، فنشأت البطالة وكثر المحتاجون إلى الرزق، ومن هنا نشأت المطالبة بإصلاح هذه الأحوال الاقتصادية المضطربة، والحد من التنافس بين الناس في الاستئثار بالمال وجمعه الذي يسبب الصراع بينهم، فكانت الاشتراكية التي تقوم على إلغاء الملكية الفردية، وشيوعية النساء والمال، هي الحل لتلك المشكلات في نظر أصحابها. انظر: المذاهب الفكرية المعاصرة، غالب عواجي ٢/ ١٠٢٢.

(٢) انظر: الفكر العربي في عصر النهضة، ألبرت حوراني ص٢٥٨، وانظر: العلمانية، سفر الحوالي ص٥٥٩.

(٣) انظر: دراسة كتبتها الألمانية (أنكا فون كوجولوجن) بعنوان (الرشدية العربية المعاصرة)، وقد نشرت في المجلة التونسية الفلسفية عام ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ولها ضمن أعمال ندوة (الرشدية في العصر الوسيط وفي عصر النهضة) بحث بعنوان: الرشديون في القرن العشرين.. حول قراءة ابن رشد في العالم العربي، وقد ترجمها (محمد التركي) ونشرها عاطف العراقي في كتابه: الفيلسوف ابن رشد ص٦٠٩-٦١٦.

العرب، ويفنّد أصالة رؤيتهم، كما أنه يؤكد في الوقت نفسه على تبعيتهم الفكرية للمستشرقين في كثير من آرائهم الفاسدة في الفكر والفلسفة[1].

ومن أهم المستشرقين الذين أثرت أطروحاتهم في الرشديين العرب: الفيلسوف الفرنسي (أرنست رينان)، وقد كانت رسالته في الدكتوراه - (ابن رشد والرشدية)، وطبعت في عام ١٢٦٨هـ - ١٨٥٢م مرجعًا مهمًا للمفكرين العلمانيين العرب وغيرهم حول تأثير فلسفة ابن رشد على أوروبا.

وكان لهذه الأطروحة صدًى خاص عند (فرح أنطون) في مطلع القرن العشرين الميلادي، وعليها اعتمد في سجاله الفكري الفلسفي مع الشيخ محمد عبده حول ابن رشد وفلسفته، وفي كتابه (ابن رشد وفلسفته) الذي طبعه في عام ١٣٢١هـ - ١٩٠٣م.

ومقالات فرح أنطون في نظر بعض الباحثين لا تعدو أن تكون (تلخيصًا أمينًا لما ورد خاصة في كتابات رينان، معتقدًا أن ما نقله عن تأويل هذا الأخير لفلسفة ابن رشد هو الحق والصواب الذي لا يقبل تبديلًا أو تعديلًا)، وأهم ما يذكر في هذا الصدد هو سعي فرح أنطون في تفسير فلسفة ابن رشد تفسيرًا علمانيًّا ماديًّا استنادًا إلى ما كتبه (أرنست رينان)[2].

---

(١) أورد الباحث إبراهيم السكران نماذج كثيرة تثبت تبعية الدراسات الحداثية العربية لكتابات استشراقية سابقة عليها، وتنفي في الوقت ذاته سمة الإبداع المزعوم في شأن الدراسات الإسلامية التي كتبها الحداثيون العرب، انظر: التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران ص١٥١ وما بعدها، وص ٢٦٢.

(٢) انظر: تقديم طيب تيزيني لكتاب: ابن رشد وفلسفته لفرح أنطون ص١٨، وانظر: الخطاب الإصلاحي العربي بين منطق السياسة وقيم المفكر، عبد المجيد الصغير ص١٠٨، دراسات في الفكر العربي، ماجد فخري ص٢٣١، ومن الظاهر أن الجدل حول فكر ابن رشد كان يقترن بمشروع نهضة الأمة، ويتجدد من حين لآخر، فبعد مجادلة فرح أنطون والشيخ محمد عبده حول فلسفة ابن رشد وعلاقة العلم بالدين، ظهر الجدل مرة أخرى بين اثنين من أبرز أساتذة الفلسفة في الجامعات=

ومن المفهوم أن يحظى (رينان) بهذه العناية من نصراني علماني عربي كفرح أنطون، فقد كان رينان من أبرز المستشرقين الأوروبيين الذين دعوا إلى الأخذ بمناهج التأويل الغربية وإعمالها في كل شيء بما في ذلك النصوص الدينية، ومن أشدهم تعصبًا لبني جنسه، وأوضحهم حقدًا على الإسلام وأهله، وهو صاحب النظرية العنصرية بين السامية والآرية، وما تضمنته من تحقير للغة العربية، ومن عجزها عن استيعاب العلم واستخلاص الكليات والتجريد الذهني(١)، وقد أثرت هذه النظرية في بعض جوانبها على أمثال محمد عابد الجابري وغيره(٢).

لقد كانت دراسة (رينان) حول الرشدية وترويج نصارى العرب لها بين المثقفين العرب سببًا رئيسًا في تهافت بعض الناس بعد ذلك على التأليف حول فلسفة ابن رشد بوصفها امتدادًا تاريخيًّا لفكر التنوير الأوروبي(٣)،

= المصرية في القرن العشرين الميلادي، وهما الدكتور علي سامي النشار أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة الإسكندرية، والذي كان يرى - بالإضافة إلى مصطفى عبد الرازق ومحمد عبد الهادي أبو ريده - أن المذهب الرشدي ترف عقلي لم يؤثر في مجتمعه المسلم أدنى تأثير، والدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة الإسلامية في كلية دار العلوم في جامعة القاهرة، وهو باقٍ ما بقي للرشديين نشاط واهتمام.

(١) انظر: تاريخ الفكر الديني الجاهلي، محمد إبراهيم الفيومي ص١٦٤.

(٢) انظر مثلا: ما كتبه محمد عابد الجابري عن العقل العربي في عصر التدوين في كتابه: تكوين العقل العربي ص٧١، وانظر: التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران ص٢٢.

(٣) يرى الدكتور عبد المجيد الصغير أن: (الناظر أولا في مصادر فرح أنطون حول ابن رشد يصطدم بقلة بضاعته المعرفية بالتراث المباشر لابن رشد، وبثقته العمياء بالتأويلات اللاتينية للفيلسوف المسلم، واعتباره المصادر الفرنسية المعاصرة له التي عكست ذلك التأويل ابتداء من دائرة المعارف الفرنسية، إلى كتابات أرنست رينان الحجة والبرهان والمصدر الذي لا يطاله الشك في التعرف على جوهر الرشدية)، انظر: عودة الفيلسوف، عبد المجيد الصغير، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٣٨٢.

وبوصفها مسارًا متميزًا للعقلانية المسلمة على تفاوت بينهم في حدود التعبير عن صلة فكره بالعقلانية التي يتصورها كل فرد منهم.

فكتب محمود قاسم (نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الإكويني)، وأيضًا (الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد)، وكتب الأب جورج شحاتة قنواتي (مؤلفات ابن رشد)، وكتب عباس محمود العقاد (ابن رشد)، وللدكتور عاطف العراقي مجموعة من المؤلفات حول ابن رشد -وهو من أكثر من كتب في ذلك-، وكتبت زينب الخضيري كتاب (أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى)، ومحمد عابد الجابري كتاب (ابن رشد.. سيرة وفكر.. دراسة ونصوص)، كما كتب أيضًا مقدمة تحليلية عن ابن رشد وتصحيح العقيدة، وذلك في مقدمة التحقيق الذي أشرف عليه لمناهج الأدلة، وكتب عبد الرحمن التليلي (ابن رشد الفيلسوف العالم)، وقدم كذلك دراسة عن (ابن رشد في المصادر العربية)؛ تشتمل على ما تضمنته المصادر العربية من معلومات حول ابن رشد، وكتب بركات محمد مراد (ابن رشد فيلسوفًا معاصرًا) عرض فيه لكيفية الإفادة المطلوبة في وقتنا الحاضر من قراءة فكر ابن رشد، ومحمد المصباحي الذي اهتم بدراسة (إشكالية العقل عند ابن رشد) وكتابه بالعنوان نفسه، كما انتقد نظرية العقل عند ابن رشد في دراسته (الوجه الآخر لحداثة ابن رشد)، وكتب محمد عمارة -وهو محسوب على الكُتّاب الإسلاميين- كتاب (المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد)، وغيرهم من الباحثين في الفكر والفلسفة في الأقطار العربية المختلفة.

وصار في كل قطر عربي ممجّد لفكر ابن رشد ومدافع عن فلسفته، ففي مصر برز لنا عاطف العراقي، وزينب الخضيري، ومراد وهبة، وفي المغرب برز كل من محمد عابد الجابري، ومحمد المصباحي، وفي الجزائر برز لنا عبد الرزاق قسوم، وفي العراق برز لنا عبد الأمير الأعسم، وفي تونس برز عبد الرحمن التليلي، وهناك آخرون غيرهم، كما ألصق نفسه بهذه التظاهرة

الفكرية كل صاحب هوى ونزعة إلى التحرر من قيود الدين ممن قصرت معرفتهم بالفلسفة وطرق البحث العلمي، ككثير من الصحفيين في البلاد العربية[1].

---

(١) في صحافتنا السعودية حاول بعض المثقفين (السعوديين) أن يسيروا على خطوات أولئك العلمانيين حذو النعل بالنعل، فنفخوا في كلامهم، وقصدوا التخفي خلفه كما تخفى أساتذتهم خلف ابن رشد، تلبيسًا على القارئ العادي الذي قد يغفل عن دوافعهم التغريبية، ورددوا كثيرًا من أفكارهم في زواياهم وأعمدتهم الصحفية ظنًّا منهم أن ترديدها يرفعهم فكريًّا وثقافيًّا في مجتمعٍ لا يزال أهله - بفضل اللَّه تعالى - يعظّمون طريقة السلف الصالح ومنهجهم، ويستعصون في مجملهم على المشروع التغريبي، فيأتيهم هؤلاء الكُتاب عبر الصحافة وغيرها من باب الفلسفة التي لم يألفها المجتمع في مراحل التعليم المختلفة بفضل التزام واضعي المقررات الدراسية بنظام الدولة ونظامها الأساس القائم على الكتاب والسنة، يقول الدكتور عبد اللَّه العسكر: (لا أستطيع أن أحصي عدد المرات التي يكثر الحديث فيها عن الفلسفة في الساحة الثقافية السعودية، ولكنني أستطيع أن أحصي عدد المرات القليلة جدًا التي وجدت الفلسفة لها مكانًا قصيًا في المجتمع السعودي. . . ومنذ توحيد المملكة، أي منذ ما يقارب مائة عام شهدت العلوم توطينًا واضحًا، ما عدا علم الفلسفة، التي أضحت محاربة في كل مكان، ولم يتم توطينها لا على مستوى الوعي الجمعي، ولا على مستوى المناهج المدرسية، ولا في قاعات التعليم العالي، لا يعرف جيلي الفلسفة إلاّ من خلال قراءات حرة لم يتهيأ لنا أيام طلب العلم أن نمر عليها ولو مرور الكرام، لا نعرف إلاّ اسمها، وقد تم قرنها بكل نقيصة ومذمة، وقيل لنا إنها قرينة الزندقة والكفر والإلحاد. . . ولا أدري كيف وقر في عقول الناس وقلوبهم ربط الباطل بالفلسفة، وحتى فلاسفة العرب والمسلمين يقدمون لنا على أنهم من علماء الكلام، هذا إذا سمحوا بتقديمهم، وإلاّ فهم معدودون من أعداء التوحيد الذين لا يجوز تعاطي كتاباتهم أو تدريسها وكانوا يقولون لنا - مثلًا - إن عدو التوحيد ابن رشد، نزل به عذاب اللَّه فأحرقت كتبه في الساحة العامة) انظر: يوم الفلسفة، عبد اللَّه العسكر، صحيفة الرياض بتاريخ ٨/ ٧/ ١٤٣٠هـ، ١/ يوليو/ ٢٠٠٩م، عدد: ١٤٩٨٢.

ويأتونهم من باب التعريف برموز الفكر المستنير الذي قاد أوروبا إلى التحضر والتمدن، ومن ضرورة الانفتاح، وفي واقع صحافتنا السعودية أمثلة على هؤلاء=

= الكتاب، فمن هؤلاء مثلًا: الكاتب الصحفي (يوسف أبا الخيل) الذي يقول: (التخلق بأخلاقيات الحوار يتطلب جلاء أصولها في مظانها التراثية... في رحلة إلى الشرق الثقافي المتألق حيث حلقة فيلسوفنا الكبير شيخ الحوار العربي). انظر: أخلاقيات الحوار (١)، جريدة الرياض، بتاريخ ١٠/ ٨/ ١٤٣٠هـ، عدد: ١٥٠١٣.
وفي كلامه عن أصول الحوار وقواعده التي استوحاها الكاتب من ابن رشد يؤكد على أصل مهم في نظره سمّاه (استصحاب مفهوم نسبية الحقيقة) كعنصر هام وأساس لنجاح أيّ حوار ديني أو مذهبي. أخلاقيات الحوار (٢)، جريدة الرياض، بتاريخ ١٧/ ٨/ ١٤٣٠هـ، عدد: ١٥٠٢٠.
ويقول الكاتب (إبراهيم البليهي): (إنني أعرف إسهام المبدعين العرب في إيقاظ أوروبا في بداية نهضتها الحديثة، ولقد كان المستنيرون الأوروبيون يسمون (الرشديين) نسبة إلى ابن رشد، لكن هذا الفيلسوف الكبير الذي أسهم في تنوير أوروبا في وطنه (الأندلس) يوصم بالضلال وجرى إحراق كتبه). مفاخرتنا برواد لم نستجب لهم هو استدلال مقلوب، جريدة الرياض، بتاريخ ١٢/ ٩/ ١٤٣١هـ، عدد: ١٥٣٩٩.
ويقول الكاتب عبد اللّٰه بن بخيت: (من يفخر بتأثير المسلمين على الغرب عليه أن يفخر بابن رشد ومن يفخر بابن رشد عليه أن يعرف من هو ابن رشد ومن عرف ابن رشد سيضطر أن يفتح عقله للتسامح والنظرة الحضارية للحياة أو أن يتنازل عن فكرة إسهام المسلمين في الحضارة الغربية). علماء المسلمين، صحيفة الرياض، بتاريخ ٢٩/ ٨/ ١٤٣٢هـ، ٣٠/ يوليو/ ٢٠١١م، عدد: ١٥٧٤١.
ويقول الدكتور معجب الزهراني: (غياب قضية المرأة عن الجذر المعرفي القديم لم يمنع ابن رشد أن يكتب عنها قريبًا مما يكتبه المفكرون بهذا العصر لمصلحة المرأة)، ووصف أفكار ابن رشد حول المرأة - رغم إقراره بندرة نصوصه في ذلك - بـ(الصالحة التي يجب أن نحاول الاستفادة منها)، ودعا إلى (أن تُستبدل بالأفكار والتصورات عن المرأة السائدة في بعض دول العالم أفكارٌ أكثر انفتاحًا وأفقًا دون الوقوع في أسر الموروث). انظر: موقف الغزالي من المرأة يعود إلى أسباب مرضية وأفكاره نقلها من التوراة (ندوة حوارية)، بقلم عادل خمسان، جريدة الرياض، بتاريخ ١٧/ ٣/ ١٤٣١هـ، عدد: ١٥٢٢٧.
ويقول الكاتب فهد السمان: (ذهنية المنع والإقصاء هي التي جعلتنا لا نتمكن من التعرف على فيلسوف عربي مهم كابن رشد إلا في أواخر القرن التاسع عشر، وهو الشارح الأعظم لأرسطاطاليس، فقد نفته حيًّا وميتًا). قنابل التشدد وقصف ألف ليلة وليلة، جريدة الرياض، بتاريخ ٢٣/ ٥/ ١٤٣١هـ، عدد: ١٥٢٩٢.

والمهم هو أن الاهتمام بابن رشد، وفكرة إحياء منهجه وتراثه، قد انطلقت من الاهتمام الاستشراقي الغربي، وبتشجيع منه فيما بعد، وقد كان مبرزهم -أرنست رينان- مثلًا للاستشراق الذي دأب على انتقاء ما يدعم اتجاهاته الفكرية من تراث أهل الإسلام.

ثم جاء بعض المفتونين بالفكر الغربي من النصارى العرب الذين كانت لهم دوافعهم القومية والدينية فنفخوا في تلك الجهود الاستشراقية، وعظّموها وترجموها، وقدموها للناس بوصفها مكتشفات علمية ومشروعات عملية جديرة بما هو أبعد من مجرد الاطلاع والنظر الثقافي، وفي مقدمة هؤلاء فرح أنطون. وشارك هؤلاء النصارى بعض المنتسبين إلى الإسلام ممن جمعتهم التبعية الفكرية للغرب.

وظهرت إسقاطاتهم نتيجة لتلك التبعية للدراسات الغربية حول الرشدية وابن رشد في كتاباتهم عن واقع المسلمين وسبل النهضة بهم، فكما أن الرشدية اللاتينية مثلت تيارًا فكريًا مناكفًا لـ(رجال الكنيسة وتعاليمها)، فقد سعى الرشديون العرب المعاصرون في تأسيس اتجاههم على مبدأ المناكفة لـ(تعاليم الإسلام وأحكامه)؛ إذ لا وجود في الإسلام لرجال دين على غرار ما في النصرانية، وإنما هي أحكام الشريعة الشاملة والثابتة.

وهم قد عبّروا في بعض مؤتمراتهم عن أن الهدف من عنايتهم بابن رشد إنشاء تيار أو مذهب رشدي جديد لا يقف عند دراسة متون ابن رشد وتحقيقها ونشرها فحسب، بل يقود المجتمع وفق مبادئ التنوير والحداثة في مجالات الحياة المختلفة، أي وفق العلمانية، وهذا ما يشهد له قول محمد سبيلا في أحد مؤتمراتهم: (إن النشاط الفلسفي المغربي في مجال التراث لا يُعنَى فقط بدراسة المتن الرشدي.. بل يعبّر عن ما يمكن تسميته بالرشدية الحديثة أو الرشدية الجديدة التي ينتمي إليها عدد من المشتغلين بالفلسفة عندنا، وعلى رأسهم الأستاذ الجابري)[1].

---

(١) كلمة الجمعية الفلسفية المغربية، محمد سبيلا ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص١١.

ويشهد له أيضًا تأكيدهم المستمر على فكرة أن: (تصاعد الإرهاب الكوكبي الذي يميز الجماعات الدينية الأصولية يشهد على ضرورة الحاجة إلى حركة علمانية مضادة للأصولية، وما يحدث يوميًا من أحداث إرهابية في الشرق الأوسط يذكرنا على الدوام بضرورة هذه الحاجة، بل هو دليل محدد على أن إرهاب الأصوليين لا تنفع معه المواجهة البوليسية أو العسكرية إذ الأجدى المواجهة بالعقل، أي بالفلسفة)[١].

كما كشفت مؤتمراتهم عن حرص الرشديين العرب على اتخاذ الرشدية سلاحًا فلسفيًا في محاربة ما يسمونه الفكر الديني الذي لا ينسجم مع قيم العلمانية، وعلى هذا الأساس استنفروا جهودهم في سبيل أن تكون الرشدية بديلًا حضاريًا عن دعوات الإصلاح الديني مثل: دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، والدعوات المتأثرة بها.

وهذه حقيقة أقر بها عاطف العراقي الذي عبر عن تذمره من عودة الأمة إلى منهج السلف الصالح، فدعا في أكثر من مناسبة إلى وجوب مواجهة المد السلفي الذي يراه سببًا رئيسًا في تخلف الأمة ببعث عقلانية ابن رشد وفلسفته وإحياء طريقته لمواجهة السلفية كما زعم.

وفي مقدمة كتاب (حوار حول ابن رشد) الذي كان توثيقًا لبحوث ومشاركات جمع من أساتذة الفلسفة ودعاة التنوير العلماني في إحدى الندوات الرشدية وفيه ما نصه: (جاء الحوار مخصبًا للفكر الفلسفي، ودافعًا لإعادة النظر في المفاهيم الفلسفية السائدة من أجل تأسيس تيار تنويري يسهم في مجاوزة واقع قائم غير مرغوب، إلى واقع قادم منشود)[٢].

---

(١) انظر: حوار حول ابن رشد، مراد وهبة ص٥. والكتاب (حوار حول ابن رشد) هو توثيق لندوة عقدتها لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة في مصر بتاريخ ٤/ ٥/ ١٩٩٣م، كما أشير إليه في مقدمة الكتاب.

(٢) انظر: الأصولية والعلمانية في الشرق الأوسط، منى أبو سنة ص١١، ضمن سلسلة ابن رشد اليوم.

فالرشدية المعاصرة إذًا أراد لها أصحابها أن تكون قاعدة فلسفية للعلمانية، وغايتها البحث عن أسس فكرية للعلمانية من داخل التراث المنسوب زورًا إلى الإسلام، ومن هنا يأتي خطرها على عقائد أهل الإسلام.

بالإضافة إلى أنها تستعين بنصوصٍ كتبها رجل محسوب على الفقهاء والقضاة وأهل الشريعة، وكأني بالرشديين العرب قد أملوا أن يقولوا للناس: هذه مبادئنا التي رفضتموها بدعوى مناقضتها للإسلام، قد تكلم بها العلماء والفقهاء من أمثال ابن رشد فتقبلوها دونما اعتراض، وإن كان لكم سلف في ابن عبد البر وابن تيمية وابن القيم وأمثالهم من فقهاء الإسلام، فلنا في مثلهم (ابن رشد) سلف، وإن كنتم تحتجون علينا بقول أئمة في الفقه والشرع فلنا إمامنا وفقيهنا الذي بز عليهم بانفتاحه على قيم الغرب وفلسفاته!.

والمقصود بعد ما سبق، هو **أن نشأة الرشدية جاءت متزامنةً مع ظهور العلمانية، وأن الرشدية نشأت من رحم العلمانية**، وكانت تهدف في نظر أصحابها إلى أمرين في غاية الأهمية: البحث عن مسوغات للقيم العلمانية من داخل التراث المنسوب إلى الإسلام، وإقامة بنية فكرية يمكن لها أن تقارع المنهج السلفي الذي انتشر في الأمة، واللَّه تعالى أعلم.



الجذور الفكرية للاتجاه الرشدي العربي

يمكن إرجاع الجذور الفكرية للاتجاه الرشدي العربي المعاصر إلى ثلاثة موارد نهل منها هذا الاتجاه وكان لها أثر واضح في تكوينه، أسوقها في المسائل التالية:

الأول: الفلسفة اليونانية.

الثاني: فكر التنوير في أوروبا.

الثالث: الفكر المادي.

أولًا: الفلسفة اليونانية

يتفق الباحثون في تاريخ الفكر الفلسفي على وجود أثر كبير للفلسفة اليونانية على المذاهب الكلامية المنتسبة إلى الإسلام، فضلًا عن الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام الذين دعوا للأخذ عن اليونان؛ على اعتبار أن تراثهم الفلسفي هو أرقى ما تفتق عنه العقل البشري[١].

ولم يزل تأثير تراث اليونان قائمًا حتى يومنا هذا في كثير من اتجاهات الفكر المعاصرة، كما أن المكانة العلية للفلسفة اليونانية باقية في الخطاب الفكري والفلسفي لتلك الاتجاهات، والحاجة إليها في استعادة مكانة العقل وتحقيق التقدم والحضارة يعلنها أرباب كثير من اتجاهات الفكر المعاصر[٢].

---

(١) انظر: نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، علي سامي النشار ١/ ١١٠.

(٢) انظر: أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، محمود محمد نفيسه ص٢٢.

ومن تلك الاتجاهات الفكرية الاتجاه الرشدي اللاتيني والمعاصر على حد سواء، فلقد كانت الفلسفة اليونانية محور اهتمام الرشديين اللاتين، وقاعدتهم الفكرية التي انطلقوا منها في مناقشة قضايا الفلسفة ومسائلها، ولم يختلف الأمر عند الرشديين العرب، وذلك من جهة تأثرهم بالفكر اليوناني، ويقينهم بقدرته على الإسهام في البناء الحضاري المأمول، كما أن كثيرًا من الأسس الفكرية التي ينطلقون منها والمستندة إلى الفلسفات الغربية المتأخرة هي في الحقيقة نابعة من تراث اليونان ومن نتاجه.

وإذا كان الاتجاه الرشدي العربي المعاصر ينتصر لفلسفة ابن رشد ويدافع عنها، وينتسب إليها، وابن رشد من أشهر الفلاسفة أخذًا عن فلاسفة اليونان وتمجيدًا لهم، وهي الحقيقة التي دأب (أرنست رينان) على تأكيدها، أي أن فلسفة ابن رشد هي فلسفة أرسطاطاليسية يونانية قبل كل شيء كما يقول[1] -ولم يأت رينان بجديد، حيث سبقه إلى ذلك علماء الإسلام المحققون وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية[2]-، لم يكن من شك حينئذ في ارتباط الاتجاه المنتسب إلى ابن رشد والمعظم له ولمن أخذ عنهم بالفلسفة اليونانية القديمة[3].

ولم ينكر الأثر اليوناني على ابن رشد وعلى أتباعه والمنتسبين إليه أحد من الرشديين المعاصرين حسب اطلاعي، بل أعلن بعضهم بوضوح أن الأسس الحقيقية النافعة لحياتنا وعقولنا، والضامنة لنهضتنا وتقدمنا، يجب أن تُطلب في (تراث فلاسفة اليونان) كما فعل الغربيون للوصول إلى

---

(١) انظر: ابن رشد والرشدية، رينان ص٦٠.

(٢) انظر: الجواب الصحيح ٦/ ٢٤، الرد على المنطقيين ص١٤٨.

(٣) انظر دراسة بعنوان: بين أرنست رينان وأرنست بلوخ، للباحث شتيفان فيلد، ضمن كتاب ابن رشد والتنوير، مراد وهبة ص٩١.

نهضتهم[1]، وأوجبوا على من رام دخول الفلسفة بقصد جني ثمارها أن يبتدئ من فلاسفة اليونان، وخصوصًا من الفيلسوف اليوناني أرسطاطاليس وتلامذته من بعده؛ لأن فلسفته في نظر بعضهم (كانت أساس الفلسفة في العالم)، كما يقوله فرح أنطون[2].

وأشد من إشادتهم بـ(الفلسفة اليونانية) في إثبات التأثر بها والأخذ عنها تعويلهم على قدرتها في مواجهة أهل الدين ومن ينسبونهم إلى (الأصولية السلفية) ويتهمونهم بمعاداة العلوم العقلية، حيث جاء في بيان ندوة «الأصولية والعلمانية في الشرق الأوسط» ما نصه: (معرفة تاريخ الأصولية تستلزم التنويه بالمواجهات العديدة بين السلفيين الأصوليين من جهة، والعقلانيين المتأثرين بالفكر اليوناني في تنظيم العلاقة بين العلوم الدينية والعلوم العقلية من جهة أخرى)[3].

وبالرغم من تأثر الفلاسفة المنتسبين إلى الاسلام بالفكر الأرسطاطاليسي من أمثال الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن باجه، وابن طفيل وغيرهم، إلا أن ابن رشد قد فاق هؤلاء جميعهم؛ بسبب عنايته بمقالات فلاسفة اليونان، وضبطه لمذهب أرسطاطاليس أكثر من غيره، بالإضافة إلى سبب آخر هو عناية المستشرقين بأثره في تكوين تيار رشدي لاتيني مناوئ لرجال الدين في أوروبا، فعدّوا ما كتبه أولئك المستشرقون حول أثره في أوروبا بمثابة شهادة على بُعد صيته وعقلانيته وبزّه على غيره من الفلاسفة[4].

---

(١) انظر مثلًا: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٣٩ وما بعدها.

(٢) انظر: ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون ص٤٩.

(٣) انظر: الأصولية والعلمانية في الشرق الأوسط، مراد وهبة ومنى أبو سنة ص١٧، ضمن سلسلة ابن رشد اليوم.

(٤) انظر ما كتبه فرح أنطون حول سبب تأليفه لكتابه، في: ابن رشد وفلسفته ص٤٩، انظر: الإسلام في مواجهة الفكر الوافد، أنور الجندي ص٢٤٨، وانظر أثر=

إذًا فتأثير الفلسفة اليونانية على ابن رشد ومن ثَم على الاتجاه الرشدي المعاصر لا يمكن إنكاره، وقد اعترف به الرشديون أنفسهم كما سبق، ووجود هذا التأثير لا يلغيه ما قد نجده من نقدهم لبعض آراء فلاسفة اليونان، وكما أن ابن رشد نفسه قد نقد أرسطاطاليس في بعض آرائه رغم غلوه فيه وشدة إعجابه به، فكذلك يفعل أصحاب الاتجاه الرشدي المعاصر حين ينقدون بعض المسائل الفرعية التي قال بها اليونان.

ثانيًا: فكر التنوير في أوروبا:

مر معنا بيان مفهوم التنوير، وأبرز سماته الفكرية، وأن لأهله فيه اصطلاحًا يتجاوز المدلول اللغوي الظاهر من الكلمة، وهذا أمر يجب أن يكون حاضرًا في ذهن الباحث المسلم في قضايا الفكر المعاصر ومصطلحاته المغرقة في العموم بقصد التلبيس، بينما هي مشتملة على مدلولات مستحدثة خطيرة.

فليس يكفي أن نعترض على مصطلح (التنوير) في فلسفة ابن رشد أو فكر الرشديين، أو نسأل هل ثمة تنوير أم ظلام في منهجهم وطريقتهم؟ لنشرع بعد ذلك في نفي النور عن ابن رشد والرشدية، ونفي الظلمة عن أهل الإسلام دون إدراك لمدلولات التنوير عندهم.

لقد ارتبط مصطلح (التنوير) عند مؤرخي الفكر والفلسفة في أوروبا بالقرن الثامن عشر الميلادي، لما ظهر فيه عدد من الفلاسفة الذين مثلوا فلسفة التنوير في الغرب، ومن هؤلاء الفلاسفة الذين نسبت

= الاستشراق على فكر محمد عابد الجابري مثلًا في: التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران ص٧٤.

إليهم حركة التنوير أو الاستنارة على سبيل المثال: (جون تولاند)، و(ديفيد هيوم)، وكلاهما في إنجلترا، و(مونتسكيو)، و(فولتير)، و(روسو) في فرنسا، وغيرهم في بلاد غربية شتى، مع عدم إغفال أثر فلاسفة قبلهم مهدت أطروحاتهم لظهور فلسفة التنوير، منهم (إسحاق نيوتن)، و(جون لوك)، و(سبينوزا) وغيرهم، مع كثرة ما بينهم من اختلافات[1].

ومن أهم ما تنبغي الإشارة إليه هنا أمران:

أولًا: اصطباغ حركة التنوير وفلسفاتها في أوروبا بصبغة مادية عقلانية إنسانية نقدية، تغالي في قدرة الإنسان الذاتية، وإمكاناته الخاصّة، وأهليته العقلية لبلوغ سعادته بنفسه، ووصوله إلى المعرفة.

ثانيًا: مصادمة التنوير لكل الاتجاهات الدينية، ولكل السلطات التي تستمد قوتها من رجال الدين، ونظرًا للأسس المادية التي قام عليها التنوير فقد كان مشككًا في الغيبيات، ورافضًا للوحي، ولكل ما كانت الأديان تنسبه إلى العناية الإلهية واللطف الإلهي، ومع تلك الاتجاهات تحديدًا استعمل التنويريون وصف (الظلامية) و(الرجعية)، ونحوهما[2].

هذا هو مجمل معنى التنوير الذي عرفته أوروبا، ثم انتقلت أفكار التنوير إلى البلاد العربية على أيدي بعض العرب الذين تشربوا الفكر الغربي واقتنعوا به، بدءًا من طلائع العلمانيين الذين درسوا في الإرساليات الفرنسية في لبنان، فكان لهم أثر كبير في انتشار هذا المصطلح وفق مفهومه الغربي المرادف للعلمانية بين المثقفين العرب، نظرًا لارتباط التنوير بالعلمانية.

ومن أوائل العرب وأبرزهم (فرح أنطون)، فقد استعمل مصطلح

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل ٣/ ٢٥٣.

(٢) انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص٢٣٠، إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات، محمد عمارة ص٢٦٤.

(التنوير) كثيرًا في الترويج للمشروع العلماني، وكان من أوائل المنادين إلى البحث في جوانب التنوير والحداثة والمادية في فلسفة ابن رشد، ومن أوائل العرب الذين تبنوا تفسير فلسفة ابن رشد تفسيرًا ماديًا، وكل ذلك يعطينا دلالة على اقتران التنوير بالعلمانية، واقترانهما في الوقت ذاته بالاتجاه الرشدي المعاصر[١].

ولم يكن فرح أنطون وحيدًا في هذا السياق، بل كان معه في دعوته جماعة من نصارى العرب المارونيين والأقباط، وكلهم استعملوا مصطلح التنوير في مضامين فكرية غربية دخيلة على الإسلام، ومن هؤلاء (أمين شميل)، و(شبلي شميل) اللذان أشرت إليهما سابقًا، وكل منهما ألصق مشروعه بـ(التنوير)، من هدم اللغة العربية الفصحى، والإيمان بالداروينية والفلسفة الوضعية والمادية، وغيرها من الأفكار التي كانت في حقيقتها تمهيدًا للإلحاد، بالإضافة إلى كل من (يعقوب صروف)[٢] (فارس نمر)[٣]

---

(١) انظر: ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون ص٩٩، الفكر العربي في عصر النهضة، ألبرت حوراني ص٢٥٨.

(٢) **يعقوب صروف**: عالم لبناني في الفلسفة والرياضيات والفلك، ومترجم عن الإنكليزية، تعلم في الجامعة الأميركية، وامتاز بالرياضة والفلسفة، واشتغل بالأدب، وأصدر مع فارس نمر وشاهين مكاريوس، مجلة «المقتطف» التي انتقلوا بها إلى مصر، كما شارك في إصدار جريدة «المقطم» وله مؤلفات منها: «سر النجاح» و«بسائط علم الفلك»، ونشر في المقتطف بحثًا طويلًا في «نوابغ العرب والإنكليز» قارن فيه بين المعري وملتن، وابن خلدون وسبنسر، وصلاح الدين وريتشارد قلب الأسد، توفي عام ١٣٤٦هـ- ١٩٢٧م.
انظر: الأعلام للزركلي ٨/ ٢٠٢.

(٣) **فارس نمر**: كاتب وصحفي لبناني، ومن السابقين إلى العمل في الصحافة في البلاد العربية، تخرج في الكلية السورية، وشارك الدكتور يعقوب صروف في إنشاء «مجلة المقتطف»، ثم انتقل إلى مصر فصدرت المجلة في القاهرة، وكان لها شأن علمي كبير، وانضم إليه وإلى زميله صروف شاهين مكاريوس، فأنشؤوا جريدة=

و(شاهين مكاريوس)[1] الذين أصدروا مجلة «المقتطف»؛ لتدسّ الشك والإلحاد من خلال التبشير بالنظريات العلمية الغربية ذات الاتجاه الفلسفي الوضعي والمادي باسم التنوير.

ثم تتابع المثقفون العرب من المنتسبين إلى الإسلام على طريقتهم من أمثال زكي نجيب محمود[2]، وفؤاد زكريا، وجابر عصفور -أحد أشهر كتاب الحداثة المصريين الذي قاد حملة في مصر لإحياء حركة التنوير وفق المفهوم الغربي- ومحمد أركون، وصادق جلال العظم، وطيب التيزيني، وعاطف العراقي وغيرهم.

وتوجهت عناية طائفة من هؤلاء العلمانيين إلى فلسفة ابن رشد، فنقبوا فيها عما يمكن أن يكون مدعمًا للتنوير من داخل التراث الفلسفي، الذي

= «المقطم»، ومنح لقب «دكتور» في الفلسفة من جامعة نيويورك، وكان عضوًا في مجلس الشيوخ المصري، وفي مجمع اللغة، توفي عام ١٣٧١هـ- ١٩٥١م.
انظر: الأعلام للزركلي ٥/ ١٢٦.

(١) **شاهين مكاريوس**: كاتب لبناني، من مؤسسي جريدة (المقطم) في مصر، ومنشئ جريدة (اللطائف)، تعلم في بيروت فن الطباعة، وتولى إدارة مجلة المقتطف ببيروت ثم رحل إلى مصر مع زميليه يعقوب صروف وفارس نمر، وخدم الماسونية بكتبه: (الجوهر المصون في مشاهير الماسون)، و(الحقائق الأصلية في تاريخ الماسونية العملية)، و(الدر المكنون في غرائب الماسون)، و(الآداب الماسونية)، توفي عام ١٣٢٨هـ - ١٩١٠م. انظر: الأعلام للزركلي ٣/ ١٥٤.

(٢) **زكي نجيب محمود**: مفكر عربي مصري، حصل على الدكتوراه في الفلسفة، ودرس في عدد من الجامعات العربية والغربية، تبنى الفلسفة الوضعية التي تقوم على أسس إلحادية، وألف كتاب المنطق الوضعي، وهو ممن أسهم في الإعداد لكتاب (ابن رشد) التذكاري، الذي طبعه المجلس الأعلى للثقافة في مصر فيما بعد، توفي عام ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م. انظر: مقدمة الدكتور جابر عصفور في: حوار حول ابن رشد ص١٥، وانظر: أعلام الأدب العربي ٢/ ١١٨٨، تكملة معجم المؤلفين، محمد خير رمضان ص١٩٥.

يحرصون على نسبته إلى الإسلام إذا ما اتفق مع مبادئهم، وهؤلاء هم الرشديون الذين يعنينا شأنهم هنا أكثر من غيرهم، ومن أبرزهم عاطف العراقي الذي رأى أن ابن رشد هو (عميد الفلسفة التنويري)، وأنه (دعا إلى التنوير)، وأن الذين يهاجمونه ظلاميون، ويريدون الظلام، وأنه لا تنوير دون فلسفة ابن رشد الذي كان متمسكًا بكل ما هو تنويري، بعيدًا عن فكر الظلام[1].

ومهما وسع هؤلاء أو ضيقوا من دائرة التنوير ومن دلالاته إلا أننا إذا ما نظرنا في **السمات الفكرية العامة للاتجاه الرشدي المعاصر فسوف نجده انعكاسًا لفكر التنوير الغربي، في منطلقاته، وأهدافه، وتكرارًا لنزعته الإنسانية الشمولية التي يصرح الرشديون بضرورة استجلابها لحل مشكلات الأمة وفق نظرتهم**[2]، وتحقيق التسامح وفق مفهومهم له والمستلزم إزالة كل الحواجز أمام الانفتاح الفكري في كل مجالات الثقافة والسياسة والاقتصاد وغيرها، وفرض ذلك باعتباره الخيار العقلاني الوحيد، وأن معارضته تقود إلى الرجعية والتخلف، وفي هذا الصدد يقول محمد سبيلا: (إن فكرًا ثريًّا كفكر ابن رشد سيخدم بشكل لا جدال فيه الحوار بين الثقافات، ويواجه دعاوى القائلين بصراع الحضارات، وذلك في إطار نزعة إنسانية شمولية يعتبر ابن رشد أحد مناراتها المضيئة)[3].

وأقر عاطف العراقي بتبعيتهم الفكرية للتنوير الغربي، وذلك عندما اعترف بأن كثيرًا مما يروّج له دعاة التنوير -الذين يمتدحهم- من أفكار

---

(١) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٤٣٧، ٣١، ٣٠، ٢٧.

(٢) انظر مثلًا ما كتبه فرح أنطون في: ابن رشد وفلسفته ص١٦٤.

(٣) انظر: كلمة الجمعية الفلسفية المغربية، محمد سبيلا، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص١٠.

وفلسفات إنما هي بضاعة غربية لا علاقة لها بالإسلام، وأنها ليست نابعة من ثقافتنا ولا من ديننا، وفي ذلك يقول: (نحن كعرب أصحاب توكيلات فكرية، لا يوجد لدينا إبداع ولا مبدعون، وإذا حصرت الاتجاهات الفكرية في عالم الفلسفة، كالاتجاه الوجودي أو الوضعية المنطقية، فسنجد أنها اتجاهات ليست لنا كعرب، وإنما هي اتجاهات أخذها العرب، فمثلًا عندما يأتي عبد الرحمن بدوي وينقل إلينا الوجودية عن الفلاسفة الفرنسيين والألمان، فهو بذلك صاحب توكيل فكري)[1].

ومثل هذا الكلام يصب في خدمة ما انطلق منه بعض المستشرقين - ومنهم رينان- من مركزية الفكر الأوروبي، وإنكارهم وجود ما يسمى بـ(الفلسفة الإسلامية)، حيث رأوا أن العقل العربي ليس من طبيعته التفلسف ولا حب الفلسفة لأنه ساذج بطبعه يميل إلى الأخذ بالجزئيات ولا يعرف التعامل مع القضايا العامة أو الكلية[2]، وقد تجاهل هؤلاء أن المسلمين يملكون من النور الإلهي المتضمن في شريعة الإسلام أعظم مما زينه الشيطان لهم من تنوير أهل الغرب وحداثتهم.

وصحيح أن بعض الرشديين يرفضون مثل هذا الرأي المتعالي والمتنقص للعقل العربي ويقرون بأنه من تعصب بعض المستشرقين[3] ولكنهم مع ذلك يقرون بأن اتجاهات الفلسفة الوجودية والماركسية

---

(١) انظر: حوارًا صحفيًا مع عاطف العراقي نشرته صحيفة الجزيرة، بتاريخ ١١/ ٥/ ١٤٢١هـ، عدد ١٠١٧٩، وانظر: ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص١٨.

(٢) يأتي على رأس هؤلاء المستشرقين (رينان) في كتابه عن اللغات السامية، و(ديبور) في تاريخه للفلسفة الإسلامية، و(بينز) في كتابه عن: مذهب الذرة عند المسلمين، انظر: قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، محمد السيد الجليند ص٩.

(٣) انظر: العقل والتنوير، عاطف العراقي ص٩٦، وانظر: هؤلاء المثقفون وفكرهم الإصلاحي، سيد عبد الستار ميهوب ص٢١٦.

ونحوها مما جلبه التنويريون العرب من أوروبا ليستقر في وجدان الجهلة من المسلمين وفي عقولهم إنما هو -بزعمهم- من الخير الذي يأتي به الفكر الحر نتيجة تمسكه بمبادئ التنوير ![1].

ولا تقف تبعيتهم للفكر الأوروبي على الأفكار الشمولية المستوحاة من تراث الفلاسفة حول الإنسان وعلاقته بالوجود، أو المذاهب السياسية والاقتصادية، بل إن عاطف العراقي نفسه كان متأثرًا بفلاسفة التنوير في أوروبا حتى في (الوسائل) التي سلكوها في تحسين فلسفاتهم وتقديمها للناس، حيث يقول: (يجب أن أذكر أن من بين أساتذتي من كان يجيد الربط بين الجانب الفلسفي والجانب الأدبي، خاصة عثمان أمين وتوفيق الطويل، وزكي نجيب محمود، بحيث إنني -متأثرًا بهم- أكتب الآن في الأدب بروح الفلسفة، وأكتب في الفلسفة بروح أدبية، مثلما فعل فولتير في فرنسا وديورانت في أمريكا، وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ في مصر)[2].

وكم أوقعوا أنفسهم في مزالق حرجة بسبب تعلقهم بقيم التنوير الغربي من جهة، مع دعوتهم في الوقت ذاته إلى تبنّي التنوير في فلسفة ابن رشد من جهة أخرى، وذلك حينما يقحمون فيها كثيرًا من مبادئ التنوير الحادثة بعدها، ويحمّلون فلسفة ابن رشد أفكارًا ظهرت بعد وفاته بمئات السنين، فكان التعسف والتكلف سمةً في محاولات اكتشافهم قيم التنوير في فلسفة ابن رشد، كما كشف هذا التعسف عن خلل في فكر الاتجاه الرشدي العربي المعاصر حين بحث في التنوير الغربي بواسطة ابن رشد - ومن دونه أيضًا - عن حل لمشكلة التخلف في بلاد المسلمين وتعاموا عن حقيقة أن التحولات المهمة في تاريخ الغرب قامت على طريقة مناقضة لطريقتهم، فإن الغرب لم يجد في نفسه اضطرارًا للأخذ بالأساس العقدي والخلقي

---

(١) انظر: العقل والتنوير، عاطف العراقي ص٩٦.

(٢) انظر: العقل والتنوير، عاطف العراقي ص٩٦.

عند المسلمين عندما أراد أن يبني واقعه الحضاري الجديد، وإنما ترك تلك الأسس العقدية والخلقية للحضارة الإسلامية واكتفى بالاستفادة من إنجازاتها العلمية والإدارية والطبية والسياسية ونحو ذلك.

علمًا بأن الباحث يرى أنه بالرغم مما يظهره الرشديون من منزلة لابن رشد في نفوسهم إلا أنه لا يمكن أن تكون فلسفته كافية لمطامعهم الفكرية، وهم الذين آمنوا بالفكر الغربي في صورته الحديثة أكثر من إيمانهم بفلسفة ابن رشد، وهو في نهاية الأمر -وعلى ما في فلسفته من انحراف وفتح لأبواب الزندقة- إلا أنه لم يكن مفكرًا تنويريًّا غربيًّا على غرار ما حاولوا أن يصوّروه عليه.

ولا شك في أن تجاوزاتهم لفلسفة ابن رشد نحو التنوير الغربي سوف تزيد من ضعف منهجهم، وهي تؤكد فساد مقصدهم، وتعجل بسقوط مشروعهم الفكري القائم على الانتقائية والتزييف المناقض لمنهج البحث العلمي، واللَّه تعالى أعلم.

ثالثًا: الفكر المادي:

ينطلق أصحاب الاتجاه الرشدي من منطلقات الفكر المادي، وهو من أبرز سمات فلسفة التنوير في أوروبا، وأوضح ما نجد هذه السمة في كتابات فرح أنطون، وطيب تيزيني، وآخرون تناولوا فلسفة ابن رشد باعتبارها تأصيلًا للمبادئ المادية، أو حاولوا أن يستخرجوا من فلسفته تأييدًا للفكر المادي.

ودعوى مادية فكر ابن رشد قال بها عدد من الماركسيين من غير العرب، ومنهم المفكر الفرنسي (روجيه جارودي) الذي جعل من ابن رشد ماديًّا ديالكتيكيًّا[1]، ومن ابن خلدون مبشّرًا بالمادية

---

(١) **ديالكتيك**: كلمة يونانية معناها لغة: فن الحوار والمناقشة بواسطة السؤال والجواب، وقد تنوع مدلوله عند الفلاسفة، واستعمله بعضهم بمعنى (المنطق)، =

التاريخية[1]، ومنهم المستشرق (تراختن برغ)[2] الذي جعل من ابن رشد فيلسوفًا ماديًا؛ لأنه يقول بأن المعارف تُكتَسب بالحس[3].

وإذا كان هذا هو حال بعض المتأثرين بالماركسية المادية من غير العرب فلا بد أن يبالغ إخوانهم من العرب المتأثرين بالماركسية فيضيفوا مسحة من القداسة المادية على هذا الفيلسوف، ففلسفته بالنسبة لفرح أنطون (عبارة عن فلسفة مادية قاعدتها العلم)[4]، وبالنسبة إلى طيب تيزيني - وهو من أكثر من وظف الفكر الماركسي المادي في بحوثه حول الإسلام - هي: (قمة الفكر المادي العقلاني الوسيط)[5].

وكثيرًا ما شجّع طيب تيزيني طلابه على دراسة ابن رشد دراسة حداثية وفق الرؤية المادية، ورغبهم في أن يبحثوا في كيفيَّة توظيف فكر ابن رشد في تناوُل قضايا الحداثة والتنوير على أساس مادي[6].

ولم يكن محمد عابد الجابري بعيدًا عن طيب تيزيني، فقد نشأ الجابري في أحضان الماركسية أول أمره كما ذكر هو عن نفسه[7]، وبقيت آثارها عليه في جل كتاباته الفكرية حول قضايا خطيرة مثل النبوة والخلافة الراشدة،

= وجعل (هيجل) منه منهجًا لفلسفته، ومفاده عنده أن كل فكرة تنطوي على تناقض باطن، فمثلًا الوجود يعني إثبات وجود ونفي وجود آخر، فوجود التفاحة مثلًا هو إيجاب لوجود هذه الثمرة، ونفي لكونها أية ثمرة أخرى، ولذا قال عن الوجود إنه موجود، ولا موجود معًا! انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي ١/ ٤٨٨.

(١) انظر: ماركسية القرن العشرين، رجاء جارودي ص ٥٩.

(٢) لم أقف له على تعريف.

(٣) انظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، حسين مروة ١/ ١٩٢.

(٤) ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون ص٣٣.

(٥) انظر: مشروع رؤية جديدة، طيب تيزيني ص ٣٥٥.

(٦) المرجع السابق ص٣٥٦.

(٧) المرجع السابق ص٢٢.

ومحنة الإمام أحمد، ونكبة ابن رشد، وغيرها مما استعرضه في قالب ماركسي يقوم على (المنهج المادي التاريخي)[1].

ورأى حسين مروة أن ابن رشد (ينتسب إلى المادية الخاصة بالقرون الوسطى)[2]، وحاول أن يبرر للمنهج التعسفي الذي سلكه الماركسيون العرب في تناولهم لشخصيات تراثية مثل ابن رشد، وأن يرفع الحرج عنهم في رجوعهم إلى (الوراء) من أجل تأويل أفكار تلك الشخصيات التاريخية، فقال: (نحن، الذين نأخذ بمنهج المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ننظر إلى التراث مشروطًا بتاريخيته، أي: برؤية تضعه في صورته الموضوعية كما تحققت تاريخيًّا ضمن بيئتها التاريخية وزمنها التاريخي . . . بهذا النوع من الرؤية التاريخية نتجنب إسقاط فكر الماضي على الحاضر . . . وفكر الحاضر على الماضي، كيلا يكون ذلك تجاوزًا لتاريخية كل من الماضي والحاضر)[3].

ولا شك في أن الذين دافع حسين مروة عن منهجهم وطريقتهم لم يلتزموا (فعليًّا) بشرطه في النظر إلى التراث، وما يتضمنه من الدعوة إلى تجنب إسقاط فكر الحاضر على الماضي، بل إنني أجد أن حسين مروة نفسه خالف شرطه حينما اجتهد في نسبة ابن رشد إلى صور من المادية الحديثة، وافترض أمورًا عجز عن تقديم دليل مقنع فيها، ومن ذلك ما ذكره من أن الفيلسوف العربي القديم كان يلجأ أحيانًا إلى التورية عند عرض فكره المادي، و(التخفّي بين ثنايا الدراسات اللاهوتية الإسلامية)[4].

---

(١) انظر مثلًا: العقل العربي السياسي، محمد الجابري ص٣٢٠، المثقفون في الحضارة العربية، محمد الجابري ص٧٣ وما بعدها، وانظر: التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران ص٧٠-٧٤، التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، سلطان العميري ص١٢٢ وما بعدها.

(٢) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، حسين مروة ١/ ١٩٢.

(٣) انظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، حسين مروة ١/ ١٩٣.

(٤) انظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، حسين مروة ١/ ٤٥.

وكلامه في تحايل الفلاسفة، وعسر كلامهم، ولجوئهم إلى الإشارات الرمزية خوفًا من عواقب الإفصاح عن دواخلهم صحيح في الجملة، ولكن ما يحتاج حسين مروة إلى إثباته هو تخفّي ابن رشد خلف الفكر المادي، فما الدليل على أن ابن رشد الذي اعتمد على التخفي والترميز كان يدس في ثنايا كتاباته فكرًا ماديًّا ماركسيًّا؟!

ولقد تكررت المشكلات المنهجية نفسها والانتقاءات التعسفية مع الذين أرادوا إثبات مادية ابن رشد، فكما أن ابن رشد لم يكن من فلاسفة التنوير الذين أراد بعض الرشديين أن يوجدوا أفكارهم في فلسفته، فكذلك لم يكن ابن رشد ماركسيًّا -مثلًا- حتى يتسق الأمر فكريًّا للذين أرادوا أن يستنطقوا نصوص ابن رشد فكرًا ماديًّا ماركسيًّا.

بذلك لا يكون أمامنا خيار إلا اعتبار كثير من آراء الماديين حول ابن رشد نوعًا من التدليس، ولو افترضنا وجود ما يمكن أن يكون ماديًّا في فلسفته؛ فإن ذلك لا يجعل منه مفكرًا ماديًّا على طريقة الماركسيين[1].

خصوصًا وأننا نجد دعوة من بعض الماركسيين إلى فتح الباب واسعًا أمام مثل تلك التأويلات التعسفية والمسالك الانتقائية للنصوص التراثية نصرةً للفكر المادي الماركسي، فها هو سمير أمين يقول: (إن التعامل الصحيح مع التراث هو أخذ ما يكون في تراثنا ذا طابع تقدمي، كابن رشد وابن خلدون، ورفض ما هو ذو طابع رجعي، كالغزالي)[2].

ومسلك سمير أمين هذا هو ما نصح به رموز الشيوعية[3] الأوائل، ففي

---

(١) انظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، حسين مروة ١/ ٤٧.

(٢) انظر: مذبحة التراث، جورج طرابيشي ص١٣.

(٣) **الشيوعية**: مذهب اقتصادي اجتماعي قائم على إنكار وجود الرب تعالى، وأن المادة هي كل الوجود، وأن أحداثها وتغيراتها مع أحداث التاريخ الإنساني، تخضع لقانون جبري مزعوم في المادة، على أنها صفة من صفاته الذاتية، ويقوم=

مناقشات (لينين) مع خصومه الذين اتهموه بإهمال التراث، دعوة صريحة للعودة إلى التعامل مع التراث، ولكن بمنهج البتر والبضع[1].

وبذلك حرص لينين على تأكيد وفائه للتراث، ولكن ليس أيّ تراث، بل فقط لما هو حضاري وديمقراطي وتقدمي، ومادي وعقلاني حسب منظوره، وهو الذي حثَّ أتباعه على استيعاب إنجازات السابقين بشرط اطراح نزعتها الرجعية، وعلى رأس التصورات الرجعية عنده ما جاء في الديانات المختلفة دون تمييز، وهو الذي دعا إلى النضال ضد مجمل القوى المعادية لتصوراتهم وأفكارهم المادية[2].

وكثير من الماركسيين أرادوا أن يخدموا الفكر المادي من خلال تطويعهم لفلسفة ابن رشد من هذا الباب الذي فتحه أمامهم رموز الشيوعية الغربية، وليقنعوا خصومهم الذين عيّروهم بانقطاعهم عن التراث بأنهم ينطلقون منه في فكرهم المادي، والرشديون العرب أرادوا أن يوجدوا أصولًا للفكر المادي من ثنايا فلسفة ابن رشد ونصوصه التي ربما تسلطوا عليها بالتأويل، وأقحموا فيها ما ليس منها.

ولست أنكر أن في آراء الفلاسفة القدماء عمومًا -وابن رشد واحد

= المذهب الاقتصادي على إلغاء الملكية الفردية، وتطبيق القاعدة: من كلّ حسب طاقته، ولكل حسب حاجته. المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا ص١/ ٧١٥، الموسوعة الفلسفية للدكتور عبد المنعم الحفني ص٢٦٩، انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني ٢/ ٨٢١.

(١) قدم جورج طرابيشي رؤيته النقدية لهذا المنهج الذي اشتهر به الباحثون الملتزمون بالفكر الماركسي، علمًا بأن جورج طرابيشي كان ماركسيًا في بعض أطواره الفكرية، مما يجعل كلامه أقرب إلى صورة النقد الذاتي.
انظر: مذبحة التراث ص١٣.

(٢) انظر: مذبحة التراث، جورج طرابيشي ص ١١-١٢، موجز تاريخ الفلسفة، مجموعة من الأساتذة السوفييت، ص١٣.

منهم- ما يمكن أن يكون صالحًا لمثل ذلك التوظيف الفكري، كما هو الحال في موقفهم من مسألة قدم العالم، وبعض مسائل نظرية المعرفة التي حصلت على عناية خاصة واهتمام زائد من أصحاب الفكر المادي.

ومن المهم ألا يغيب عن المسلم أن أصول تلك الفلسفات المادية موجودة ضمن المناهج الوثنية السابقة على الإسلام، وبالتالي كانت مشمولة بالدعوة إلى الإصلاح والتصحيح الذي أُرسل من أجله الرسل، وبُعث له نبينا محمد ﷺ[1].

بقي أن أشير إلى أن هذا التفسير المادي لفلسفة ابن رشد كان محل رفض بعض المثقفين والمفكرين العرب، بدءًا من الشيخ محمد عبده في ردوده على مقالات فرح أنطون، إلى محمود قاسم الذي قال رغم إعجابه الشديد بعقلانية ابن رشد: (ومما لا ريب فيه أننا سنجد فرصة تتيح لنا البرهنة على أن الفلسفة الرشدية ليست كما يدّعيه بعض مؤرخي الفلسفة في العصور الوسطى فلسفة مادية مناهضة كل المناهضة للمذهب الروحي)[2]، وألَّف في رده محمد عمارة كتابًا سماه (المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد).

بالإضافة إلى بعض المراجعات الفكرية التي قام بها مثقفون عرب تأثروا بالفكر المادي، مما يمكن أن يُعدّ نقدًا ذاتيًا كاشفًا عن الخلل المنهجي الذي تسلكه التيارات المادية في توظيفها للتراث[3]، واللَّه تعالى أعلم.

❊ ❊ ❊

---

(١) انظر: المادية في الفكر الفلسفي، أحمد السيد رمضان ص٤٣، الإسلام في مواجهة الفكر الوافد، أنور الجندي ص١١.

(٢) انظر: نظرية المعرفة عند ابن رشد، محمود قاسم ص٣٢.

(٣) من العلمانيين الذين قدموا مراجعات في هذا السياق (جورج طرابيشي) ضمن كتابه (مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة).

أبرز سمات الرشدية العربية

سوف أركّز في هذا المبحث -بحول اللّه تعالى- على الخطوط العريضة التي برزت لي من خلال مجمل كتاباتهم ومؤلفاتهم وندواتهم حول الاتجاه الرشدي، وما يمكن أن يميز هذا الاتجاه عن غيره من الاتجاهات العلمانية.

فمن سمات الاتجاه الرشدي العربي المعاصر ما يلي:

أولًا: استناد الاتجاه الرشدي في مرجعيته الفكرية إلى الفلسفة، وقد عبّر أصحاب هذا الاتجاه عن ذلك من خلال دعوتهم للرجوع إلى الفلسفة، وإعادة الاعتبار لها، ووجوب بعثها وإحيائها في الأمة، والالتفات إليها تعلمًا وتعليمًا.

فالفلسفة في نظرهم هي الحاضنة الوحيدة لكل تصور عقلي قادر على إرواء الظمأ المعرفي للنفس البشرية، بخلاف الدين القائم على التزام الكتاب والسنة فإنه يشلّ الحركة العقلية الفلسفية كالذي كانت عليه حال أوروبا قبل ظهور الرشدية اللاتينية، كما أنه يجعل من الإنسان تابعًا ومقلدًا بدلًا من أن يستثمر طاقته العقلية فيعزز من استقلاله ويحقق ذاته كما يزعمون[١].

ولذا فإن مآل الدعوة إلى اعتبار الفلسفة وبعثها من جديد هو إقصاء

---

(١) انظر: لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد، ص٢٦٠.

الدين، وإضعاف سلطانه على العقول والقلوب، وترك الناس تحت هيمنة أرباب الفلسفة والفكر الذين يدندنون على ضرورة احترام استقلالية الإنسان، والاعتراف برشده، بدلًا من انقياده للأنبياء والرسل، وقد عبّرت زينب الخضيري عن هذا المعنى بقولها: (العقيدة الدينية تغني العقل عن كل مبادرة ذاتية، وتحول دون تكوينه لفلسفة مستقلة)[1].

ونادى عاطف العراقي إلى ضرورة الأخذ بمناهج الفلاسفة، وإعادة صياغة فكر وثقافة الأمة على ضوئها، واعتبرها أفضل حل لمشكلات التخلف والرجعية والانحطاط في الأمة، يقول عاطف العراقي: (قد لا أكون مبالغًا في القول إذا ذهبت إلى أن للفلسفة دورها الحيوي والخلاق في البحث عن حلول لقضايا العصر الذي نعيش فيه، ولا يمكن تصور مجتمع يريد لنفسه التقدم والازدهار، دون وجود فلسفة، كما نجد ذلك واضحًا في المجتمعات الأوروبية والأمريكية)[2].

وجعل من فلسفة ابن رشد حلًّا لمشكلة تخلف الأمة وتقهقرها عن ركب الحضارة المعاصرة، وفي هذا يقول: (نحن العرب في أمس الحاجة إلى الاستفادة من فلسفة ابن رشد عميد الفكر العقلاني، إذا أردنا لأنفسنا طريق التقدم، طريق الزعامة الفكرية.. وسنجد في دروس ابن رشد أسس التنوير ومحور الصحوة الكبرى)[3].

كما دعا إلى توسيع دائرة الاهتمام بها لتشمل غير المختصين بالفلسفة، كالفلاحين والعمال وسائر أرباب الصنائع، وفي ذلك يقول: (أرى أن اهتمام غير المتخصصين بالفلسفة عامة، والفلسفة العربية على سبيل المثال، يُعدّ ظاهرة صحية؛ لأن الفلسفة منهج أكثر من كونها مذهبًا،

---

(١) أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٥٤.

(٢) انظر: حوارًا نشرته صحيفة (المصري اليوم)، بتاريخ ٩/ ٢/ ٢٠٠٨م، عدد ١٣٣٦.

(٣) انظر: ابن رشد رائدًا للاتجاه العقلي، عاطف العراقي، مجلة العربي، بتاريخ ١/ ٧/ ١٩٩٧م، عدد ٤٦٤.

ومطلوب لأفراد المجتمع أن ننمّي فيهم الروح الفلسفية حتى لا نجد سخرية من الفكر عامة والفلسفة خاصة)[1].

كما أننا نجد فيما سبق من كلامه إيمانه بأن الفلسفة هي أعظم طريق للوصول إلى حياة أفضل، وهي السبيل للبحث عن مستقبل أفضل من ماضينا وحاضرنا، ولا يمكن تصور مجتمع يريد لنفسه التقدم دون الفلسفة، وكان يرى أن الهجوم على الفلسفة عمومًا -فضلًا عن فلسفة ابن رشد- وأن ذمها والتقليل من شأنها، هجوم على العلم والحضارة الحديثة ولا فرق[2].

وقد أكد على ذلك في كتابه (الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل.. رؤية عقلية نقدية) عندما أشار فيه إلى خطأ القول بأن الفلسفة تعني (العيش في برج عاجي)، وأن (الفلاسفة حتى قبل الميلاد كانت أقوالهم غير مقطوعة الصلة بالحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية)، وأن الفلسفة لها عدد من الوظائف التي تجعلها ضرورة في حياتنا، ومنها الدفاع عن العلم، والمنهج العلمي، والالتزام بالفكر النقدي، ونشر التنوير، والاعتزاز بالعقل ومنهجه، والبعد عن الهوى والتعصب[3].

وهو يرى أن الفلاسفة رغم اختلافهم في آرائهم، وتناقضاتهم، ورغم عدم اتفاق فيلسوف مع فيلسوف آخر منذ ثلاثة آلاف سنة -كما يقول عاطف العراقي- إلا أن ذلك كله خير، لأنه إذا اتفق فيلسوفان فإن الفلسفة سوف تتوقف[4].

---

(١) انظر: حوارًا صحفيًّا مع عاطف العراقي نشرته صحيفة (الجزيرة)، بتاريخ ١١/ ٥/ ١٤٢١هـ، عدد ١٠١٧٩.

(٢) انظر: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، عاطف العراقي ص٢٥.

(٣) انظر: حوارًا صحفيًّا مع عاطف العراقي نشرته صحيفة (الجزيرة)، بتاريخ ١١/ ٥/ ١٤٢١هـ، عدد ١٠١٧٩.

(٤) المرجع السابق.

إذًا فلا بد من الفلسفة عند عاطف العراقي وأمثاله من أجل نهضة الأمة وتحقيق تقدمها، وإن حصل بسببها اختلاف، أو معارضة لشيء من أصول الدين وقواعده الكلية، فكل ذلك مقبول بل محمود عند عاطف العراقي، طالما كان ذلك الاختلاف ناتجًا من الرجوع إليها.

وذلك الاختلاف من قبيل التنوع الفكري والغنى الثقافي في زعمه، بينما هو في حقيقة الأمر يعبر عن الاضطراب والحيرة التي (سقط فيها الفرد أمام ذاته أولًا وأمام الوجود ثانيًا، ذلك أنه لم يكن بوسع تلك التيارات الفلسفية المختلفة أن تقدم للفرد التفسير الذي يقنعه، والطمأنينة التي يبحث عنها، وربما كانت التفكيكية تعبيرًا صاعقًا عن هذا اليأس فراحت تدمر كل ما بناه الفكر الغربي)[1].

والعجيب أن ما قاله عاطف العراقي في استحسان الخلاف الحاصل بين الفلاسفة لا يتفق مع هجوم ابن رشد على غيره من الفلاسفة والمتكلمين الذين ذم مناهجهم لكونها موقعة للاختلاف والفرقة بين المسلمين، فكيف ساغ لعاطف العراقي أن يتجاوز هذا المبدأ المهم عند ابن رشد؟!

بل كان ابن رشد يقرر مبدأً خطيرًا من أجل منع وقوع الفرقة والاختلاف، يوجب من خلاله على العلماء -الفلاسفة- ترك الإفصاح عن المعاني الفلسفية الباطنة للنصوص الشرعية، وترك العامة يفهمونها على ظاهرها لكون ذلك الظاهر هو واجبهم، وأما باطن الشريعة والتأويل فهو فرض الخاصة من الفلاسفة كما زعم[2]، كل ذلك من أجل منع الاختلاف والافتراق الذي لا يرى فيه أحد أبرز معظمي ابن رشد في عصرنا الحاضر بأسًا.

---

(١) فتنة الحداثة، قاسم شعيب ص٢١.

(٢) انظر: فصل المقال، ابن رشد ص١٢٤.

ويبدو أن التناقض والاضطراب سمة بارزة في المناهج الفلسفية منذ القديم، وليسا أمرًا جديدًا على أتباع الفلاسفة، ذلك أن المبدأ السابق الذي قرر فيه ابن رشد سكوت الخاصة -أي الفلاسفة- عن عقائد العامة الموافقة لظواهر النصوص يفضي هو الآخر إلى الانقسام والتفرق لا محالة.

فهو مبدأ يسهم في زرع النفاق عند الخاصة، ويؤسس لافتراق لا يقوم على أساس كلامي ومذهبي بدعي يقسم الأمة إلى أشعري ومعتزلي ونحوه، وإنما على أساس فلسفي باطني يقسمها إلى (عامة) تؤمن بالنص الشرعي على وجه الوجوب والفرض، و(خاصة) تؤمن بما يخالف ظواهر النصوص بالتأويل الباطني[1].

وبالتالي فإن ابن رشد نفسه لم يقدم حلًّا صحيحًا لمشكلة الافتراق التي حذر منها، وهل يعقل أن تستقيم العلاقة بين الخاصة والعامة وتستمر مع هذا التناقض الصريح فيما لو انكشف الأمر للعامة حتمًا يومًا ما؟!

وحينها سوف تقع الأمة فيما هو شر من الاختلاف الحاصل بين مذاهب أهل الكلام، إذ سوف يعود اختلاف الفلاسفة على الثقة بالإسلام، ومن ثم الشك فيه وإنكار حقائقه، ومثل هذا التخصيص لمقام الفلسفة هو أعظم مفرق لوحدة القلوب وصحة الإيمان.

إن جعل الفلسفة مرجعية للفكر والسلوك وسائر مناحي الحياة يتعارض مع الإسلام الذي يوجب على أهله أن يتوجهوا إلى ما تقتضيه الفطرة الإنسانية من التدين، والتزام أوامر اللَّه تعالى وشرائعه التي جاء بها الرسل، وقد قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠].

ففي هذه الآية الكريمة أمر اللَّه تعالى نبيه ﷺ وكل مكلف بإقامة وجهه

---

(١) المرجع السابق ص١٢٤.

للدين، بأن يتجه ويلتفت إلى الدين، لا إلى الفلسفة، وإقامة الوجه كما يقول أهل التفسير: (هو تقويم المعتقد، والقوة على الجد في أعمال الدين، وذكر الوجه لأنه جامع حواس الإنسان)[1].

كما أن في قوله تعالى: ﴿حَنِيفًا﴾ إشارة إلى ضرورة الميل والابتعاد عن جميع الفلسفات والمذاهب الباطلة، فإن (الحنف) هو (الميل)[2].

وأكدت الآية الكريمة على أن التوجه إلى الدين الحق، والإعراض عما خالفه، هو الفطرة، ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾.

كما أكدت أيضًا على أن هذه الفطرة مستديمة لا تتحول ولا تتبدل، ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾، فلا يمكن أن يستغني الإنسان عن الدين والإيمان مهما تقدم به الزمن، أو ارتقت به العلوم إلى الفضاء أو وصلت به إلى اللجج وأعماق البحار، أو وقف على ما لم يعرفه الأوائل من قوانين الطبيعة وسنن الكون[3]، فكل ذلك لا يغني الإنسان عن حاجته إلى الدين، فضلًا عن أن تسد الفلسفة مسده.

إذًا فإقامة الوجه للدين المأمور بها في الآية الكريمة تقضي في الحقيقة بالتوجه للدين وعده المرجعية الوحيدة في اعتبار العقائد والتصورات وتوجيه السلوك الإنساني، والانصراف عن مرجعية الفلسفة الرشدية التي يدعونا إليها أصحابها، ويزعمون قدرتها على تحقيق الفلاح للإنسان.

ثانيًا: تعظيم الفلاسفة وإجلالهم، وفي مقدمتهم ابن رشد:

من سمات الخطاب الرشدي تعظيم قدر الفلاسفة، وتضخيم أثرهم في الأمم والمجتمعات، رغم ما كانوا يتعرضون له من رفض شعوبهم لهم وأذيتهم لهم بسبب ما أبدوه من مصادمة لعقائد أقوامهم.

---

(١) المحرر الوجيز، ابن عطية ١١/ ٤٥٢.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ٢/ ١٤٠.

(٣) انظر: جذور الفكر القومي والعلماني، عدنان زرزور ص١١٩.

وينظر أصحاب الاتجاه الرشدي إلى فلاسفة اليونان نظرة إعجاب بالتضحيات التي قدموها من أجل الفلسفة، وعدوا ما أصاب أولئك تسلية لهم بما يقع لهم بسبب علمانيتهم من الرفض والتهميش في المجتمع المسلم، ففي حادثة اغتيال فرج فودة - أحد أبرز رموز العلمانية في مصر - ، وضع مراد وهبة في كتابه (ملاك الحقيقة المطلقة) مقارنة بين سقراط وفرج فودة، وأكد فيه على وحدة الهدف والمصير عند جميع الفلاسفة في مواجهة التخلف والظلامية، وذكَّر مراد وهبة بما كان يفعله سقراط في حياته مع قومه، وكيف أن خاتمته انتهت على نحو قريب مما انتهت إليه حياة فرج فودة، يقول مراد وهبة عن فرج فودة الذي شبَّه حاله بحال سقراط:

(أسس حزبًا أسماه حزب المستقبل -وأغلب الظن أنه قد أسماه هكذا لمواجهة حزب الماضي الذي يرفض التنوير- الذي يُعلي من شأن العقل، وكان أثناء ذلك يجوب الشوارع، ويتحدث إلى الجماهير، ويحاورهم؛ من أجل بثّ الاستنارة في عقولهم، فكان أن صدر حُكم سرّيّ بإعدامه، وتم تنفيذه علانية)[١].

وبطبيعة الحال فإن تركيزهم على ابن رشد يفوق غيره، فهو عندهم (عميد التنوير ورائده في العالم)[٢]، وهو الذي (أحدث ثورة علمية ونقدية في الفكر الفلسفي)[٣]، و(إصلاحًا دينيًا)[٤].

---

(١) انظر: ملاك الحقيقة المطلقة، مراد وهبة ص٢٣٦، وانظر أيضًا: لماذا يغيب التنوير في البلاد العربية، منى أبو سنة، نشرته صحيفة (روز اليوسف)، بتاريخ ٢٨/ ١/ ٢٠٠٥م.

(٢) انظر: ابن رشد رائدًا للاتجاه العقلي، عاطف العراقي، مجلة العربي، بتاريخ ١/ ٧/ ١٩٩٧م، عدد ٤٦٤.

(٣) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٢٧، ١٥، ١٤، ١٣، وابن رشد والتنوير، مراد وهبة ص٣١، نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد علال ص٢٣٤.

(٤) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٢٧، ١٥، ١٤، ١٣، وابن رشد والتنوير، مراد وهبة ص٣١.

ووصفه الباحث الأمريكي (بول كيرتس) بأنه: نبي لم يُكرَّم في زمانه[1]، أي أن المسلمين في زمانه لم يقدروا له قدره، رغم منزلته التي تضاهي -بزعم الباحث- منزلة النبي.

ومن مبالغاتهم في تعظيم ابن رشد أن جعل بعضهم منه أعظم فلاسفة الإسلام، وأن ما حلَّ به من النكبة وإحراق كتبه كان بداية تخلف الأمة ورجوعها إلى الوراء، ونهاية عهد الفلسفة العربية العقلانية النقدية، وبداية لعصور الانحطاط التي امتدت في نظر أمثال عاطف العراقي ومحمد عابد الجابري وغيرهما حتى يومنا هذا!![2].

وتعظيم الرشديين لابن رشد نابعٌ من تعظيم الفلسفة التي دافع عنها ضد خصومها، وأخضع الدين لأجلها، يقول محمد سبيلا: (اللافت للنظر في الممارسة الفلسفية لابن رشد والنواة الصلبة التي تظل ثابتة في مساره الفلسفي، هو حماسه الابتهاجي للفلسفة، وانبراؤه للدفاع عنها وترسيخها في فضاء عقلي لم يبد تجاهها الترحيب الكامل، فالتُّهَم التي كِيلَتْ للفلسفة والفلاسفة في هذا المضمار لا يعدلها أيّ موقف في أية رقعة من العالم.. لكنّ ابن رشد بصفته المزدوجة كفقيه وفيلسوف استطاع أن يبرئ الفلسفة، وأن يُوجد لها المكان والدور الحضاري المناسب في الفضاء العربي الإسلامي)[3].

ومن صور غلوهم بفلسفته ثناؤهم الكبير على جهده في إبراز فلسفة أرسطاطاليس، فلو لم يقدم ابن رشد عندهم من عمل إلا إبرازه لفلسفة أرسطاطاليس؛ لكان ذلك كافيًا في الافتخار به، بل جعلوا من صنيعه في تراث أرسطاطاليس وخدمته له أعظم خدمة قدمها فيلسوف للفكر الفلسفي

---

(١) انظر: ابن رشد والتنوير، مراد وهبة ص٣١.

(٢) انظر: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، عاطف العراقي ص٤٤.

(٣) انظر: كلمة الجمعية الفلسفية المغربية، محمد سبيلا ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص١٠.

في القديم والجديد، وهو أعظم عمل في نظرهم استحق لأجله ابن رشد أن تجتمع الشعوب المختلفة على تقديره والامتنان له، ولذلك دعا عاطف العراقي إلى (البحث عن كتبه في جميع المكتبات المتفرقة شرقًا وغربًا، والعمل على نشرها ودراستها)[1].

ولا شك في أنهم بهذا الغلو والتعصب يسيرون على طريقة ابن رشد في تعصبه لأرسطاطاليس الذي وصفه بما يقتضي كونه الحكيم الأول[2]، ورفعه فوق كل الكمالات الإنسانية[3]، وجعل نظره فوق نظر كل الناس ولم يستثن أحدًا[4]، وأشعر كلامه بعصمته، وسماه ملكًا إلهيًا لا بشرًا[5]، إلى آخر تلك الأوصاف الخارجة عن حد المعقول في مدح شيخه، وهي جزء من سلوك التعالي الذي يجده بعض الفلاسفة فيما يهوون، وقد لفت طه عبد الرحمن إلى وجود هذا المسلك المتعالي عند كثير من الفلاسفة تجاه ما آمنوا به من فلسفاتهم، وسماه بـ(عمى الفيلسوف)، أو (العمى الفلسفي)، حيث يدعي الفيلسوف في كثير من الأحيان أنه أوعى وأيقظ ممن عداه، وأنه لا يفوته شيء أحاط به سواه[6].

---

(١) انظر: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، عاطف العراقي ص٦٤، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، عاطف العراقي ص٣٩.

(٢) انظر: تهافت التهافت، ابن رشد ص٢٤٨ -تحقيق محمد عابد الجابري-، وقد ذكره في سياق برهنته على صدور العالم عن الواحد.

(٣) انظر: تلخيص الآثار العلوية، ابن رشد ص١٤٥-١٤٦.

(٤) انظر: ابن رشد سيرة وفكر، محمد الجابري ص١٦٥، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٥٣.

(٥) الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٥٣، ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون ص٨٨، وأشير هنا إلى أني نقلت كلام ابن رشد في أرسطاطاليس، بعضه من كتبه مباشرة، وبعضه بواسطة الرشديين المشار إليهم في الهامش.

(٦) انظر: فقه الفلسفة، طه عبد الرحمن ص١٩.

وفي زخم اندفاع الرشديين العرب في التعبير عن الإعجاب بابن رشد يغيب عن أنظارهم مواطن الضعف في فكره وفلسفته ومناقشتها[1]، مما يدلنا على أن أصحاب الاتجاه الرشدي المعاصر لا يريدون من وراء تعظيمهم للفلاسفة ومسالكهم وحماسهم في بعث تراثهم أن يكون الناس منتجين للفلسفة رغم كثرة علاتها، بل يريدونهم مستهلكين لها، وتابعين بلا وعي ولا بصيرة للوافد منها، والله تعالى أعلم.

ثالثًا: الدعوة إلى الانفتاح على الفلسفات الغربية الحديثة، والأخذ عنها دون قيد أو ضابط:

أشرت فيما سبق إلى حرص الاتجاه الرشدي على إعادة الاعتبار للفلسفة، وضرورة الاستناد إليها من أجل تحقيق نهضة الأمة بزعمهم، وأضيف سمة أخرى هنا، وهي أن الهدف والغاية من دعوتهم إلى الإفادة من فلسفة ابن رشد هو الانفتاح على فلسفات الأمم الأخرى مع التأكيد على أهمية صورها المتجددة في الغرب المعاصر، وفي ذلك يقول عاطف العراقي: (لقد دعانا مفكرون في الماضي، الماضي المزدهر، إلى ضرورة التعرف على أفكار الآخرين؛ لأنهم أدركوا أنه لا مفرّ من ذلك، أدركوا أن الانفتاح على الحضارات الأخرى يُعدّ ظاهرة صحية، لا ظاهرة مَرَضِيّة، إن المرض لا يأتي من الحضارات الغربية، بل إن المرض يجيء من أصحاب العقول الرجعية المتحجرة، والذين يريدون لنا الرجوع إلى الوراء)[2].

وعاطف العراقي في هذا النص يمتدح انفتاح العرب آنذاك على فلسفة

---

(١) سوف أعرض باختصار فيما يأتي من كتب - إن شاء الله - لبعض مواطن الضعف والخلل عند ابن رشد في تناوله لقضايا مثل: الإيمان، والقدر، وموقفه من آراء أرسطو وغير ذلك.

(٢) انظر: الغزو الثقافي، وهم أم حقيقة؟، عاطف العراقي، صحيفة (الأهرام)، بتاريخ ٣/٢/١٤٢٩هـ، ١٠/٢/٢٠٠٨م، عدد ٤٤٢٦٠.

اليونان وهو في ظني أقدم انفتاح على ثقافة وافدة في تاريخ المسلمين أدى إلى افتراق الأمة وضياع هويتها.

وهذا أيضًا ما صرح به مراد وهبة في قوله: (إذا أراد العالم الإسلامي أن يستأنف التقدم، فعليه أن يتخذ من ابن رشد (جسرًا) للعبور إلى أوروبا المتنورة)[١].

وحجتهم في هذا الانفتاح واضحة من فعل ابن رشد نفسه، إذ كان هو نفسه منفتحًا آنذاك على فلاسفة من خارج حضارة المسلمين، أعني بذلك اليونان، فسنّ ابن رشد لأتباعه سنة سيئة في تقليد الكافرين من فلاسفة اليونان في أفكارهم وتصوراتهم، والخروج في سبيل ذلك الانفتاح على مقتضى الكتاب والسنة، ومنهج السلف.

ونلحظ هنا أن الاتجاه الرشدي العربي المعاصر الذي عظم من قيمة (الانفتاح) لم يكن أصحابه منفتحين بالشكل الذي دعونا إليه على حضارات أخرى لها فلسفاتها وأفكارها وحكماؤها، كحضارة الصين والهند وغيرهما، فالحضارة التي يعولون عليها هي حضارة الغرب، وتراثهم اليوناني القديم، وبفلسفاتهم المتأخرة التي نشأت في بريطانيا وفرنسا وأمريكا وغيرها من بلاد الغرب، وإذا أرادوا أن يتوسعوا في انفتاحهم قليلًا تمددوا على ما نشأ من فلسفات وتيارات فكرية في إيطاليا وبولندا ونحوهما، لكنهم لا يفارقون العالم الغربي بحال إلا ما ندر، وقد وصف عبد الوهاب المسيري هذا الصنف من التغريبيين بأن: (حدود العالم بالنسبة له تنتهي عند العالم الغربي)[٢].

وتختلف أساليبهم في الانفتاح على الفكر الغربي، لكنهم يتفقون في

---

(١) انظر: نحو عقل فلسفي، ابن رشد في أبو ظبي، مراد وهبة، صحيفة (المصري اليوم)، بتاريخ ١٣/ ١٢/ ٢٠٠٨م.

(٢) انظر: فكر حركة الاستنارة، عبد الوهاب المسيري ص٦.

النهاية على ضرورته، وعدم استثناء شيء منه، وعلى رفض الضوابط والقيود التي تفرضها شريعة الأمة وعقيدتها، فالعراقي مثلًا دعا بوضوح إلى جلب الفكر الغربي وتوطينه في المجتمعات المسلمة كما هو، ولم يتردد في التصريح بتبعية الاتجاهات الحداثية في البلاد العربية للفكر الغربي، بل عظم شأنها ودافع عنها، ورأى أنها ضرورة لا محيد عنها ولو لم تكن نابعة من ثقافتنا ولا من ديننا[١]، ولم يكن غريبًا على من هذا حاله -أعني عاطف العراقي- أن يخالف غيره فيتحمس لوصف الفلسفة بـ(العربية) ويدافع عنه، ويرفض وصفها بـ(الإسلامية)، ليس لقناعته بعدم إسلاميتها، أو نأيًا بالإسلام عن ضلالات الفلاسفة، فهذا أبعد ما يكون عنه حاله، ولكن لأن الأفكار الفلسفية التي يقدّسها ويقدّس مناهج أصحابها هي في نظره حصيلة عقول مسلمة وغير مسلمة، ولهذا فهي لا تحتاج إلى تقويم الدين بل هي فوقه، وقد أكد مرارًا على أننا نجني الخير - كل الخير - من مثل هذا التفاعل مع الفكر الغربي، بكافة مجالاته ودراساته الاستشراقية وتياراته الفلسفية في الدين والسياسة والاقتصاد والمجتمع.. إلخ[٢].

وأما محمد عابد الجابري فقد دعا إلى أسلوب في الانفتاح أكثر دهاء وتضليلًا مفاده: أن يعمد المثقف التنويري إلى استخراج قيم التنوير الغربي من داخل التراث الإسلامي، والتراث الإسلامي عند محمد عابد الجابري يشمل مذاهب الفلاسفة ومقالات الفرق والطوائف المخالفة للكتاب

---

(١) انظر: حوارًا صحفيًّا مع عاطف العراقي، صحيفة (الجزيرة)، بتاريخ ١١/ ٥/ ١٤٢١هـ، عدد ١٠١٧٩.

(٢) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٤٣، وانظر: ورحل عاشق ابن رشد.. الدكتور عاطف العراقي، (التحرير)، صحيفة (الشعب الجديد)، بتاريخ ٢٩/ ٢/ ٢٠١٢م. وقد رفضت الدكتورة زينب الخضيري ما ذهب إليه عاطف العراقي من ضرورة تسمية الفلسفة بـ(العربية) دون (إسلامية)، انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص١١٠.

والسنة، وذلك بدلًا من التصريح باستيراد الفكر الغربي وفرضه على الواقع الإسلامي، مما سوف ينتهي به إلى مصادمة غير مجدية مع الاتجاه العام في المجتمعات المسلمة، ويؤدي إلى فقد ثقتها بهذه الدعوة[1].

وهو -بخلاف عاطف العراقي- قد أكد في كتابه (التراث والحداثة) على إسلامية الفلسفة، وجعل من ابن رشد ممثلًا لها؛ من خلال آرائه في مؤلفاته، وفي شروحاته على حد سواء، وبحسب قوله فـ(إن هناك فعلًا فلسفة رشدية خاصة وأصيلة داخل شروحه على أرسطاطاليس، فلسفة جديرة حقًّا بهذا الاسم، إسلامية جديرة حقًّا بهذا الوصف، وأنه كان بصدد تقريب المنظور الأرسطاطاليسي إلى المنظور الإسلامي)[2].

ومن هنا كانت **حالة محمد عابد الجابري -في نظري- أخطر من غيره على ثوابت الدين؛ لاعتماد طريقته على استخدام الحيل الفكرية والخداع الثقافي، وتحريف الحقائق الشرعية بطريقة هادئة لا تنفّر الناس من المشروع التغريبي**.

والرشديون جميعهم أدركوا أن فلسفة ابن رشد تخدمهم كثيرًا في تحقيق هذه الغاية، بدليل تصدير كثير من مطبوعاتهم بنصوصه التي تحوم حول المعنى نفسه، كاقتباسهم عبارة من كتاب فصل المقال قال فيها ابن رشد: (يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، سواء أكان ذلك الغير مشاركًا لنا في الملة، أم غير مشارك، فإن الآلة

---

(١) انظر: التراث والحداثة، محمد عابد الجابري ص٣٩، وانظر: ابن رشد الشارح بين موقفين، زكي الميلاد، صحيفة (عكاظ)، بتاريخ ١١/٠٨/١٤٣٤هـ، ٢٠/٦/ ٢٠١٣م، عدد ٤٣٨٦.

(٢) التراث والحداثة، محمد عابد الجابري ص٣٩، وانظر: ابن رشد الشارح بين موقفين، زكي الميلاد، صحيفة (عكاظ)، بتاريخ ١١/٠٨/١٤٣٤هـ، ٢٠/٦/ ٢٠١٣م، عدد ٤٣٨٦.

التي تصحّ بها التذكية لا يُعد في صحة التذكية بها أنها آلة لمشارك في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة)[1].

وهذه العبارة إذا تأملناها وجدناها تدينهم كما تدين ابن رشد نفسه، فإن ما يدعون إليه من مناهج الفلاسفة ليس في كثير منها شروط الصحة التي تسوغ لنا الأخذ بها، كما أنه إذا كان للانفتاح المطلوب (شروط صحة)، وكان المعني بتحديدها الشرع، فقد بطلت دعوى الرشديين في مساواتها للشرع ونفي مناقضتها له واختلافها عنه، فكيف تكون الفلسفة مماثلة للدين وهي مفتقرة إلى تقييداته وضوابطه في آنٍ واحد؟!

وبطلت أيضًا دعوى أن تكون الفلسفة حاكمة على النص الشرعي؛ إذ كيف تكون حاكمة عليه وهي محتاجة إليه في تحديد ضوابط الانفتاح عليها وشروطه؟!

فإذا قالوا بأن الدين تابع للفلسفة التي يجعلونها رديفًا للعقل، فقد أبطلوا كلام ابن رشد في تنصيصه على وجوب التزام شروط الصحة المتضمنة في نصوص الشريعة عند الإقدام على أيّ عملية انفتاح ثقافي، فكيف يكون الدين تابعًا للفلسفة وهي محتاجة إلى هدايته وإرشاده، وإلى تقدّمه عليها؟!

أليس في هذا بيان كافٍ لمدى اضطراب الرشديين المعاصرين في تعاملهم مع النص الرشدي الذي جعلوه شعارًا لهم في مؤتمراتهم وفي مؤلفاتهم، وهاديًا لهم في الانفتاح على الثقافات الأخرى؟!

وهل رأيت كيف صارت نصوص ابن رشد نقمةً على انتمائهم لفكره وفلسفته حينما لم يلتزموا بما نص عليه؟!

---

(١) فصل المقال، ابن رشد ص٩١، وانظر: مؤتمر ابن رشد نهاية قرن، عبد الحميد صالح ص٢٧٩، مشروع رؤية إسلامية، طيب تيزيني ص٣٥٩.

بل إن ابن رشد قد تناقض مع نفسه عندما انفتح عمليًا على فلسفة اليونان دون التزام بشروط ولا ضوابط علمية شرعية، وهذا مما يكشف لنا حقيقة أن ولاء الرشديين للفلسفة الغربية، أعظم من ولائهم لفلسفة ابن رشد، واللّه المستعان.

رابعًا: الازدواجية في تعاملهم مع فلسفة ابن رشد، نتيجة لاختلافهم فيما تمثله فلسفته من قيم التنوير ومبادئه:

إن من سمات الخطاب الرشدي العربي اضطرابه في التعامل مع تراث ابن رشد، وهو جزء من مشكلته مع التراث عمومًا، فنجد بعض أصحاب الاتجاه الرشدي يأخذون من فلسفته ما يشاؤون، ومن الدين ما يشاؤون طالما كان ذلك متسقًا مع القيم الغربية، ثم يزعمون أن طريقتهم علمية ولا تتعارض مع الدين.

فمن صور تناقضهم في هذا الأمر أنهم يصفون ابن رشد مثلًا بالتدين والالتزام بالشريعة، ثم يصرّحون بأنه قد جاء بما يتصادم مع الأديان، تقول زينب الخضيري: (من الطبيعي أن يكون هذا الفيلسوف العقلاني العظيم الذي كرّس حياته في توضيح فكر المعلم الأول قد أتى بالكثير من النظريات التي تصطدم مع العقيدة المسيحية، بل ومع أي عقيدة منزلة ولاهوتها، مما يدفع الكثيرين لمهاجمته)[1].

ومن صور اضطرابهم أيضًا أنهم يدعون إلى الأخذ بمنهج ابن رشد، ثم هم يخالفونه ولا يلتزمونه، فقد سار ابن رشد على طريقة الفلاسفة الباطنيين[2]، وأن للدين ظاهرًا وباطنًا، وأن لنصوص الشرع معنًى جليًا قريبًا واضحًا ومعنًى آخر خفيًا، وأوجب ابن رشد على العامة أن يقبلوا

---

(١) أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٦٤.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية ٢/ ١٦٨.

ظاهر النصوص دون جدل أو تأويل؛ لأنهم ليسوا من أهل التأويل، وإنما أهله البرهانيون -أي: الفلاسفة- وحدهم، ثم هو يفرض على سبيل الإلزام والوجوب كتمان تلك التأويلات، وعدم إذاعتها على العامة؛ لئلا تشوش عليهم دينهم وتفسد عقيدتهم[1].

لكننا لا نجد من الرشديين المعاصرين التزامًا بهذا المبدأ الذي أكَّد عليه ابن رشد -وإن لم يلتزمه هو نفسه- وليس في كتابات المنتسبين إلى الإسلام منهم أدنى حرص على إغلاق منافذ التشويش على عقائد العامة، بل على العكس نجد منهم جميعًا الحرص على إعلان ما من شأنه تشكيك عموم المسلمين بدينهم وعقيدتهم وشريعتهم، وذلك بما يتعمدون إظهاره من تأويلاتهم للدين في العقيدة والشريعة، ودعوة جميع المسلمين إلى قبولها والتزامها، وممارسة طريقتهم طالما كان الحكم أو الخبر المؤول لا يتناسب في نظرهم مع عصرنا.

فجعلوا تأويلاتهم وشبهاتهم فرضًا على جميع الناس، وقدحوا لأجل ذلك في دلالات النصوص الشرعية دون أن يعنيهم وقوع الشك في قلوب العامة، وهذا خلاف ما دعا إليه ابن رشد الذي يدعونا الرشديون إلى الأخذ بمنهجه، فأين هم من التزام منهج ابن رشد؟!

وليس يعني ذلك صحة منهجه، بل هو منهج مرفوض في ضوء منهج أهل السنة والجماعة.

خامسًا: ربط أصحاب الاتجاه الرشدي خصومهم في الفكر بخصوم ابن رشد، ومنهم الغزالي وابن تيمية وغيرهما ممن ردّوا على الفلاسفة وبيّنوا فساد طريقتهم:

فلطالما حمل الخطاب الرشدي المعاصر على خصومه من أهل السنة

---

(١) انظر: فصل المقال، ابن رشد ص٥٦.

الذين يتصدون لمحاولات تغريب الأمة وفرض الفلسفات الوافدة عليها بمثل ما حمل ابن رشد على خصوم الفلاسفة، بدءًا بأعلام أهل السنة من أهل الحديث والأثر، ثم الإمام الغزالي الذي قدم محاولة مهمة في نقدهم، وإن لم يتخلص هو نفسه من آثار الفلسفة، ثم أتباع النقل في عصرنا الحاضر من الذين مثلت كتاباتهم امتدادًا لمدرسة السلف الصالح.

ومن الواضح أن أصحاب الاتجاه الرشدي حين يهاجمون خصوم الفلاسفة ورافضي التغريب والانحلال في مجتمعات المسلمين فإنهم يفترضون أنفسهم في مقام ابن رشد الذي مثلت فلسفته في نظرهم العلم والعقل.

وهذا ما يشير إليه محمد أركون عندما أجاب على سؤال وجه إليه بخصوص اتهام ابن رشد بالتبعية للفكر الوافد فقال: (نعم، لقد اتهم باتباع ما يدعوه حراس الأرثوذكسية آنذاك بالعلوم الدخيلة - أي ما يدعى اليوم بالغزو الفكري-، وإذًا فقد كان يعيش حالة مشابهة لحالتنا اليوم، فعندما نشرح شيئًا بطريقة إبستمولوجية أو معرفية معاصرة، فإنهم ينهضون في وجوهنا قائلين: هذا علم غربي دخيل مستورد لا علاقة لنا به!، إنه الموقف ذاته يتكرر عبر القرون، وموقفنا من الفكر الغربي اليوم يشبه موقف ابن رشد من الفلسفة الإغريقية والعلم الإغريقي مع فارق واحد هو أننا سنحاول أن نكون أكثر حذرًا منه وحيطة)(١).

فمحمد أركون قد وضع نفسه وأمثاله في صف ابن رشد الذي عبرت فلسفته آنذاك عن الغزو الفكري على حد قول محمد أركون، ووضع خصومه ضمن قائمة خصوم ابن رشد ممن سماهم حراس الأرثوذكسية، لكن الأخطر في هذا الاصطفاف هو تلك الأساليب التي نبه محمد أركون على الأخذ بها في قوله: (سنحاول أن نكون أكثر حذرًا منه وحيطة).

---

(١) الإسلام والحداثة، محمد أركون ص٤٧.

وتومئ عبارة محمد أركون إلى ما دأب عليه في حياته من محاولات إسقاط أئمة أهل السنة والطعن في علومهم، والتشكيك في مقاصدهم، وهذه هي الصنعة التي أتقنها محمد أركون بهدف إسقاط الشريعة بحذر وحيطة[1].

وإذا كانت هذه غاية محمد أركون وأمثاله من وراء تبجيل ابن رشد وتسقيط أهل العلم والدراية بعلوم الشريعة فقد علمنا إغواء الشيطان لهم، لما كان أمر الرد إلى اللَّه والرسول شاقًا وثقيلًا على نفوسهم، قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨٣].

ولقد وضع الرشديون أنفسهم في مواجهة مع كل من عارض الفلاسفة أو أنكر عليهم ضلالهم من العلماء، فاعتبروا الغزالي -مثلًا- ممثلًا (للتقليدية الدينية) المعارضة للعلم والعقل، وأشد منه في هذه التهمة شيخ الإسلام ابن تيمية، في حين عبرت ردود ابن رشد عندهم على الغزالي عن التقدم والعقلانية والاحتيال على التقليدية الدينية، وطريقته عندهم في كل ذلك هي طريقة الإسلام بزعمهم![2].

ومن هذا المنطلق بنى عاطف العراقي كتابه (النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد)، عندما حاول فيه أن يثبت أن مذهب ابن رشد كان مذهبًا عقليًا في مقابل جمود وتحجر الغزالي وابن تيمية، ومن سلك منهج أهل السنة.

---

(١) انظر على سبيل المثال كتابه: الفكر العربي، محمد أركون ص٤٧ وما بعدها، وفيها جملة من المغالطات والتدليسات التي مارسها في حق جيل الصحابة، وابن تيمية وغيرهم من أئمة الاسلام.

(٢) انظر: لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٧٠.

سادسًا: دعوتهم إلى العناية بالفنون والآداب المختلفة، من شعر ونثر، ورواية، ومسرح، وتلفزيون، بهدف الترويج للفكر الفلسفي:

ولا شك أن تلك العناية تكتسب أهميتها من جهتين :

أولًا : من جهة اتصالها فكريًا بالتراث الأدبي الغربي ؛ حيث إن بعض الفلاسفة والمفكرين في بلاد الغرب قد وضعوا أفكارهم الفلسفية في قوالب أدبية، من رواية وشعر ونثر ومسرح ونحو ذلك، ووظّفوها في ترويج أفكار فلسفية متحررة.

وحتى **حينما يتحمس بعض الرشديين العرب لما سمي بالعولمة الثقافية؛ فإنما يجعلون نصب أعينهم إطلاع الناس على الأدب الغربي، وذلك لمعرفتهم أنه ليس مجرد قصص وأشعار، بل يتضمن أيضًا فكرًا وفلسفة**، ففي هذا السياق هاجم عاطف العراقي كل مَن اعترض على العولمة أو تخوف من آثارها السيئة، واتهمهم بأنهم لا يريدون إطلاع الناس على الآداب العالمية، والفنون الراقية، والمذاهب الفلسفية الدقيقة، حتى لا يخرج الناس عن آرائهم الدينية المنغلقة وغير المفيدة -كما زعم-، وأضاف :

(تمامًا كما كان يحاول التاجر في القرية قديمًا منع الناس ونصحهم بعدم الشراء من المدينة؛ إذ لو ذهبوا إلى المدينة لوجدوا أسعارًا أقل وبضاعة أجود، وبالتالي فسيتم القضاء على تجارته)[1].

ثانيًا : من جهة حاجة الفكر الفلسفي الذي صار التعقيد والتطويل من أبرز سماته إلى التسهيل، وتقريب فهمه، والتخفيف من تعقيداته، لتوسيع دائرة انتشاره بين الناس، ولا شك في أن توظيف تلك القوالب الأدبية قد خدم الفكر كثيرًا، بصرف النظر عن قبول الشرع له أو رفضه.

---

(١) انظر : حوارًا صحفيًا مع عاطف العراقي، صحيفة (الجزيرة)، بتاريخ ١١/ ٥/ ١٤٢١هـ، عدد ١٠١٧٩.

ولقد انتبه عاطف العراقي إلى فائدة المزج بين الأدب والفلسفة، فدعا إلى التأسي في ذلك بالفلاسفة في بلاد الغرب، وأشاد بما فعله أستاذه زكي نجيب محمود عندما كان يهتم بالكتابة الأدبية من أجل تسهيل وصول فكر الفيلسوف إلى العوام، تمامًا كما فعل فولتير الفيلسوف والأديب في فرنسا[١].

إلا أن عاطف العراقي وكثيرًا من الرشديين كانوا بعيدين عمليًّا عن مجالات الأدب وفنونه مع إقرارهم بأهميته، فلم يعرفوا بالشعر ولا الرواية ونحوهما، مما يوضح لنا أن دعوتهم إلى الاهتمام بالأدب ليست إلا رغبة في تنويع أساليبهم في مواجهة أهل الإسلام فحسب، وتمرير القيم الغربية في المجتمعات الإسلامية، دون أن يكون همهم الإضافة أو الإبداع في مجال الأدب.

والمقصود هو أن الدعوة إلى توظيف الفنون في ترويج الأفكار كان أمرًا شائعًا عند المنتسبين إلى الفلسفة، بدءًا من فلاسفة التنوير في أوروبا الذين كتب بعضهم في الشعر والرواية ونحوهما، إلى المعجبين بهم من المعاصرين الذين قصرت مواهبهم عن مشابهتهم، رغم قناعتهم بأثر الآداب والفنون في تسهيل وصول الأفكار التي أرادوا الترويج لها إلى كافة أفراد المجتمع.

ومن أجل ذلك دعا عاطف العراقي الدول العربية إلى إحياء تراث ابن رشد من خلال صناعة (فيلم سينمائي ضخم) يتناول حياته وأفكاره، أو إنتاج (مسلسل تليفزيوني) ليعرف كل العرب من هو ابن رشد كما عرف الفرنسيون (فولتير)، وعرف الإنجليز (شكسبير) على حدّ تعبيره[٢].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر: حوارًا صحفيًّا مع عاطف العراقي، صحيفة (الجزيرة)، بتاريخ ١١/ ٥/ ١٤٢١هـ، عدد ١٠١٧٩.

علمًا بأنه تم إنتاج مرئي (فيلم) عن ابن رشد، لكن يبدو أنه كان أقل مما طمح إليه عاطف العراقي الذي انتقد فيه تجاهل أفكار ابن رشد التقدمية والتنويرية كما يراها عاطف العراقي، ولم يبرز مظلوميته التي تسبب بها الظلاميون -ويقصد بهم أهل السنة- وغير ذلك من المآخذ التي أغضبت عاطف العراقي[1].

سابعًا: جهلهم بالعلوم الشرعية عامة، خلافًا لما كان عليه شيخهم ابن رشد من علم بالفقه وأصوله، وباللغة ونحو ذلك:

فمن الواضح جدًّا لكل مطّلع على كتابات محمد عابد الجابري وعاطف العراقي وأمثالهما -فضلًا عن غير المسلمين كفرح أنطون ومراد وهبة- أنهم لم يصلوا إلى درجة ابن رشد في تحصيل علوم الشريعة كالفقه وأصوله، واللغة، ولا بلغوا معشار ما بلغ ابن رشد، ولا كانوا قريبين منه.

فكم افتقرت كتاباتهم وأفكارهم عند ذوي البصيرة إلى التأصيل الشرعي في ضوء الكتاب والسنة، وتمييز الحديث الصحيح من الضعيف عند حديثهم عن مسائل شرعية، فهذا نصر أبو زيد الذي كان يتباهى أحيانًا بأزهريته عند التعريف بنفسه، ويبرزه أصحابه وأتباعه أزهريًّا مختصًّا بعلوم اللغة، وباحثًا في العلوم الإسلامية، وعضوًا في الجماعة الإسلامية في بداية أمره[2] شهدت عليه كتاباته قبل أن تشهد عليه لجان التحكيم العلمي،

---

(١) المرجع السابق.

(٢) انضم نصر أبو زيد إلى جماعة الإخوان المسلمون في مصر في بداية شبابه، ثم تركهم بعد ذلك، انظر: مؤسسة ابن رشد للفكر الحر تمنح جائزتها للكاتب المصري نصر حامد أبو زيد، صحيفة الرأي الأردنية، بتاريخ ٢٩/ ١٠/ ٢٠٠٥م، نصر حامد أبو زيد رائد تحليل الخطاب، إيهاب الملاح، صحيفة الاتحاد الإماراتية، بتاريخ ١٥/ يوليو/ ٢٠١٠م، زوجة نصر أبو زيد: لو كان حيًّا لأبطل صوته في الإعادة، علي السطوحي، صحيفة الوطن الإلكترونية المصرية، بتاريخ ٥/ ٧/ ٢٠١٢م.

وعلماء الشريعة، بجهله وقلة بضاعته في علوم الكتاب والسنة، وقد بقي مع ذلك إلى آخر حياته يخوض بجهل وقلة معرفة في أبواب من العلوم الشرعية، ويشغّب على أهل الاختصاص في مسائل الاستدلال بالكتاب والسنة، وقضايا الإجماع، والاجتهاد الفقهي، ونحو ذلك.

إننا إذا ما نظرنا إلى تراث ابن رشد واستثنينا منه ضلالاته الفلسفية في الإلهيات ونحوها فسوف نجد فيما قدمه في الفقه وأصوله وفي اللغة فائدة أسهمت في خدمة علوم الشريعة، فضلًا عن كثير مما كتبه في الطب والفلك ونحوهما.

لكن ما قدمه أكثر المنتسبين إليه من المعاصرين في هذه الجوانب كان قليلًا أو معدومًا، وبعضهم لا يعرف له أدنى إلمام بهذه العلوم، فضلًا عن أن يؤلّف فيها، ونظرًا لجهلهم بعلوم الشريعة، وقلة اكتراثهم بها تبعًا لمكانة الشريعة من نفوسهم، وضعف بعضهم في اللغة العربية[1]، توجه اهتمامهم لا إلى تلك العلوم النافعة من تراث ابن رشد، وإنما إلى اقتباساته من الفكر الوثني اليوناني وآراء الفلاسفة.

هذه بعض أهم السمات التي ظهرت لي من خلال التأمل في الخطاب الرشدي المعاصر، وهناك غيرها يأتي في ثنايا فصول ومباحث الدراسة بحول اللَّه تعالى.

* * *

---

(١) كان محمد أركون على سبيل المثال أستاذًا جزائريًا من أصل بربري، وتعلم العربية وآدابها على يد المستشرقين في جامعة الجزائر، التي أسسها الفرنسيون أيام احتلالهم للجزائر، وتابع دراسته العليا في فرنسا وأقام فيها، وكثير من كتبه ألفها باللغة الفرنسية، ومنها تترجم إلى العربية، وكلها عوامل تشهد على ضعفه في العربية.

المقارنة بين سمات الرشديين العرب والرشديين اللاتين

في المقارنة بين سمات الرشديين اللاتين وسمات الرشديين العرب يمكن أن أمهّد أولًا بذِكْر أهم السمات المشتركة بينهما، ثم أنتقل بعد ذلك إلى ذِكْر أهم ملامح الافتراق والاختلاف بين الفريقين، فمن الأمور المشتركة بين فكر الرشديين اللاتين وفكر الرشديين العرب ما يلي:

أولًا: يشترك الفريقان في التأسيس لفصل الدين عن الدولة، فلقد كانت الرشدية اللاتينية في نظر عدد من الباحثين البذرة التي نشأَتْ عنها العلمانية في أوروبا[1]، وما صاحب ذلك من ثوراتٍ وتغيُّراتٍ في المجتمع الغربي، والرشديون العرب بما لهم من ولاء فكري لفكر التنوير وحركات التغيير التي ظهرت في أوروبا يرون في المشروع العلماني حلًّا لمشكلات الأمة، ومطلبًا حضاريًّا، وإذا كانت الرشدية اللاتينية في نظرهم هي مبدأ العلمانية في أوروبا، فهي بالتالي -أي الرشدية- سبب تحضُّرها وتقدُّمها، وغاية ما يتمنونه أن تقوم الرشدية العربية بمثل ذلك الأثر الفلسفي الذي أدى في نهاية الأمر إلى فصل الدين عن الدولة في أوروبا.

وهذا من جملة ما عناه نصر أبو زيد بـ(الصيرورة التاريخية) و(التحولات الحضارية) التي دعا إلى استجلابها، كما في قوله: (نحن في حاجة إلى استرداد عقلنا المهاجر -ابن رشد- لا بمنطق «هذه بضاعتنا رُدت

---

(١) انظر: الآراء والمعتقدات، غوستاف لوبون ص٩٤، وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان ص٣١، ٧٣.

إلينا»، بل بمنطق استرداد ذلك العقل مضافًا إليه ما اكتسبه في صيرورته التاريخية وتحولاته الحضارية والفكرية)[1].

ثانيًا: ومما يشترك فيه الفريقان الاهتمام بفكرتي (التأويل) و(التوفيق)، في صراعهما مع الدين، فإنه من الواضح جدًّا أن هناك قضيتين جوهريتين في فكر ابن رشد ارتكز عليهما الخطاب الرشدي اللاتيني والخطاب الرشدي العربي هما التوفيق بين الدين والفلسفة، وتأويل النصوص الدينية لمصلحة الفلسفة.

فالرشديون اللاتين استفادوا من هاتين الفكرتين في مواجهة تعاليم الكنيسة، التي فرضت على الناس في أوروبا تصورات وأفكارًا تتصادم مع العلم، في حين ابتهج الرشديون العرب بتينك الفكرتين عندما وجدوا أن في الإسلام عقائد وأحكامًا جاء بها الوحي، وليس يسع أحدًا تركها أو مخالفتها، وفي المقابل وجدوا في الفلسفة قضايا ومسلمات زعموا أنها عقلية وأنه لا يسع العقل إنكارها[2]، فتوهم الرشديون العرب أن الفكرتين بإمكانهما أن تجمعا بين النقل المستند إلى الوحي، والعقل الذي يحصرونه في الفلسفة، وسموا ذلك (توفيقًا) وكانت أداتهم فيه (التأويل).

وانطلاقًا من هاتين الفكرتين أرادوا أن يعيدوا تفسير العقائد الإسلامية والأحكام الشرعية وفق ما وصلت إليه المناهج والتشريعات الغربية الحديثة، وبما ينسجم مع مظاهر المدنية في الغرب، وكل حديثهم عن علاقة العلم بالدين، واتصال الفلسفة بالشريعة، ووجوب إعمال العقل في تأويل النصوص، وما يوردونه من قضايا فلسفية بعد ذلك فإنما هو لتحقيق هذه الغاية من التغيير والتبديل.

---

(١) ابن رشد، التأويل والتعددية، نصر أبو زيد، مجلة العربي، بتاريخ ١/ ٥/ ١٩٩٣م، عدد: ٤١٤.

(٢) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، محمد علي أبو ريان ص٤-٥.

بل إن الرشديين العرب كانوا أكثر جرأة وحماسًا في توظيف هاتين الفكرتين، فلو أخذنا مثلًا أحد رؤوس الرشديين اللاتين وزعيم ما عرف بـ(الرشدية الهرطقية) عند المؤرخين وهو (سيجر دي برابانت) لوجدناه رغم شدة اتباعه لأرسطاطاليس ومعرفته بمذهبه يختار في مسائل فلسفية رأي الكنيسة، ويقدّمه على آراء الفلاسفة، ويفضّل في تلك المسائل الرأي الديني على الرأي الفلسفي عندما كان يعجز عن التوفيق بين رأي الكنيسة ورأي الفلاسفة في تلك المسائل، وقد قال في هذا السياق: (إذا تعارض رأي العقيدة الكاثوليكية المقدسة مع رأي الفيلسوف.. فإن رأيها هو الذي نرغب في تفضيله، وسيكون الأمر كذلك في أية حالة أخرى شبيهة)[1].

وعندما يتوصل إلى رأي في التوفيق بين رأي الكنيسة ورأي الفيلسوف يقول: ... هذه هي النتائج التي توصلت إليها بالضرورة بعقلي في الفلسفة، ولكن بما أن اللَّه لا يمكن أن يكذب فإني أصدق الحقيقة التي أوحى لنا بها، وأتمسك بها بإيماني[2]، بل لجأ إلى ما تقوله الكنيسة دون الفلسفة فيما يخص الإرادة الإلهية وفيما يسميه بـ(المعجزات الإلهية)[3].

ورغم الاضطراب الشديد في هذا الموقف إلا أنه يكشف لنا عن ضيق مساحة التأويل عنده إذا ما قورن ذلك بشدة الرغبة في استعمال التأويل عند الرشديين العرب، حيث لا نجد اعتبارًا للقول الديني عند معظمهم؛ وإذا ما تعارض الدين مع ما قرره الفلاسفة وجب عندهم السعي في إبطال الدين بالتأويل والتحريف أو الإعراض عنه.

---

(١) انظر: قصة الحضارة، وول ديورانت ١٧/ ١٠٨، وانظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص١٧٢-١٧٣.

(٢) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص١٧٧.

(٣) المرجع السابق، ص١٧٩، وقد سردت الدكتورة زينب الخضيري آراء عدد من الباحثين الغربيين في آراء سيجر دي برابانت السابقة، ورجحت الباحثة أن سيجر دي برابانت قال ذلك (تقية) وخوفًا من بطش رجال الدين.

والأمثلة على ذلك كثيرة، ففي مجال العقيدة قدم بعضهم نظرية الفيض[1] الفلسفية على ما هو مقرر في جميع الديانات السماوية من أن اللَّه

---

(١) **الفيض**: من أخطر القضايا الفلسفية التي قال بها (أفلوطين) وتلقفها الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام خصوصًا الفارابي وابن سينا، وتسمى أيضًا (الصدور)، وتقوم فكرة الفيض عند أفلوطين على أن العالم أو الكثرة تظهر إلى الوجود عندما يكون الواحد متجهًا إلى ذاته أبدًا، ويتم ذلك دون حركة منه أو ميل، ودون إرادة، أي أن العالم يصدر عنه بالطبع لا بالإرادة، والواحد نور، وذلك النور لا يبقى مستورًا مكنونًا في العلة الأولى بل يفيض منه نور، كما يفيض من الشمس الضوء الساطع المحيط بها وهي ساكنة دائمًا كسكون المبدأ الأول الواحد.
وكل موجود يصل إلى كماله يتولد عنه موجود أدنى منه ولكنه الأعظم بعده، وهو ما يعرف بالعقل الكلي أو العقل الأول، وهو عقل بسيط واحد بالعدد، ووحدته قدرة محدثة لجميع الأشياء. (انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص٢٩١، المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص٥١٦).
والعقل الأول لما وقف عند حد ذاته متأملًا متعقلًا فاض منه نور آخر هو النفس الكلية، وقد جعلها أفلوطين آخر الموجودات في عالم المجردات عنده، والنفس الكلية هي التي تتحقق بها الصلة بين العالم المحسوس والعالم غير المحسوس، وهي في تطلعها إلى العقل فوقها فإنها تتبع العالم الإلهي كما زعم، والفيض لا ينتهي عند النفس، بل إنه فاض عنها الزمان والمكان ثم الطبيعة، وهي النفوس البشرية، ونفوس الكواكب، وجميع تلك الفيوضات تشتاق وتتوق إلى مصدر كل فيض، أي إلى الواحد. (انظر: في فلسفة ابن سينا، محمود ماضي ص٧٩-٨٠)، وقد تسللت هذه الفكرة السخيفة في مباحث دينية عدة، من أهمها مبحث النبوة الذي برزت قسماتها وملامحها في تعليقات ابن سينا على مفهوم الوحي.
ولقد عرض شيخ الإسلام ابن تيمية في كتبه لهذه النظرية وما اتصل بها بالنقض والإبطال، ومن ذلك قول الفلاسفة إن أول ما صدر أو فاض عن الواحد هو العقل، فذكر شيخ الإسلام أن الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام زعموا: أن أول مخلوق هو العقل بهدف التوفيق بين الإسلام ونظرية الفيض، وأن زعمهم فاسد؛ لأن الحديث الذي يعتمدون عليه ضعيف، وهو حجة عليهم وليس حجة لهم يقول: (إن قوله «أول ما خلق اللَّه العقل» هو حجة لهم على «العقل الأول»، ويسمونه «القلم» ليجعلوا ذلك مطابقًا لقوله «أول ما خلق اللَّه القلم»... وحديث العقل ضعيف=

= باتفاق أهل المعرفة بالحديث، كأبي حاتم بن حبان، وأبي جعفر العقيلي وأبي الحسن الدارقطني، وأبي الفرج ابن الجوزي، وغيرهم. . . ومع هذا فلفظه «أول ما خلق اللّٰه العقل قال له: أقبل، فأقبل، فقال له: أدبر، فأدبر، فقال: وعزتي! ما خلقت خلقًا أكرم علي منك، فبك آخذ، وبك أعطي، وبك الثواب، وبك العقاب»، فإن كان الحديث صحيحًا فهو حجة عليهم، لأن معناه أنه خاطب العقل في أوقات خلقه بهذا الخطاب وفيه أنه لم يخلق خلقًا أكرم عليه منه، فهذا يدل على أنه خلق قبله غيره.

وحكم ابن تيمية أيضًا بأن القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد زعم فاسد، فإن اللّٰه تعالى لا يتولد عنه شيء، وتعالى اللّٰه عما يزعمون، وبين أنه إنما يكون خلق الموجودات عن طريق الزوجين، يقول شيخ الإسلام: (فَأَتَى اللَّهُ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا وَبَيَّنَ أَنَّ الْوَاحِدَ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ شَيْءٌ وَلَا يَتَوَلَّدُ عَنْهُ شَيْءٌ أَصْلًا وَأَنَّهُ لَمْ يَتَوَلَّدْ عَنْهُ شَيْءٌ وَلَمْ يَصْدُرْ عَنْهُ شَيْءٌ وَلَكِنْ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقًا وَأَنَّهُ خَلَقَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ، وَلِهَذَا قَالَ مُجَاهِدٌ - وَذَكَرَهُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ - فِي الشَّفْعِ وَالْوِتْرِ: «إنَّ الشَّفْعَ هُوَ الْخَلْقُ، فَكُلُّ مَخْلُوقٍ لَهُ نَظِيرٌ، وَالْوِتْرُ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا شَبِيهَ لَهُ»، فَقَالَ: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَـٰحِبَةٌ﴾ ؟!. مجموع الفتاوى ٤/ ١٣٠.

ويبين (أن الآثار الصادرة عن العلل المتولدات في الموجودات لا بد فيها من شيئين، أحدهما يكون كالأب، والآخر يكون كالأم القابلة، وقد يسمون ذلك الفاعل والقابل كالشمس مع الأرض، والنار مع الحطب، فأما صدور شيء واحد، فهذا لا وجود له في الوجود أصلًا)، مجموع الفتاوى ٤/ ١٣٠.

وللدكتور حسن حسن كامل بحث في مدونته حول انتقادات شيخ الإسلام ابن تيمية لنظرية الفيض، خلص في نهايته إلى أنه: (لا يكتفي ابن تيمية بعرض آراء الصابئة أو المتفلسفة والقول بأنها مخالفة لما جاءت به الرسل للتدليل على فسادها، بل إنه يورد النص الديني -قرآنًا وسنة- الذي يدحض تلك الآراء، وهو في ذلك يتميز بالدقة والموضوعية، فهو لا ينقد رأيًا إلا ويصحبه بالدليل على ذلك. . .إن هذا الموقف الذي اتخذه ابن تيمية من نظرية الفيض أو الصدور، وبعبارة أخرى إن ما أبداه ابن تيمية من انتقادات لنظرية الفيض أو الصدور أو نظرية العقول العشرة التي أدلى بها أفلوطين، واستفاد منها الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة المسلمين، يؤكد على صمود ابن تيمية أمام الأفكار الفاسدة التي نقلت أو انتقلت إلى المسلمين، وهو لم يتصد لهذه النظرية فحسب بل إنه تصدى لها ولغيرها من النظريات الفاسدة التي أضرت كثيرًا بمسيرة الفكر الإسلامي)، انظر: مفهوم=

تعالى خلق الموجودات، وتأولوا كثيرًا من الآيات والدلائل على صدق الرسل بما يقدح في القدرة الإلهية، وفي مجال الشريعة هرعوا في إبطال الأحكام والحدود وتأويلها تحت ذرائع مختلفة من أجل تقليد الكفار في أنظمتهم وتشريعاتهم[١].

والمقصود هو أن كل واحد من الفريقين أراد أن يتسلح بالتأويل ودعوى التوفيق بين الدين والفلسفة في صراعه مع الدين، من أجل تغييره وتبديله ليتفق مع ما يراه تقدمًا وتنويرًا وحداثة[٢].

ثالثًا: يشترك الرشديون العرب مع الرشديين اللاتين في زعم مصادمة الدين للعلم، فأما الرشديون اللاتين فقد تمثل العلم عندهم في فلسفة أرسطاليس، ومن أجل ذلك دافعوا عنها، فاضطربت علاقتهم برجال الكنيسة الذين رأوا في فلسفته نقضًا للدين[٣].

وكما سعى أصحاب الدين المحرف من الرشديين اللاتين في إبراز فكر ابن رشد ممثلًا لفصل الفلسفة والعلم عن الدين، وممهدًا للعلمانية التي تستبعد الدين عن مجالات العلوم المختلفة، وواجهوا الكنيسة بهذا الفكر الجديد على أوروبا، فكذلك فعل الرشديون العرب لما تعاموا عن الفرق

= الفيض عند أفلوطين وموقف فلاسفة المسلمين ومفكريهم منه، الدكتور حسن حسن كامل، مدونة الدكتور حسن حسن كامل، بتاريخ ١/ مايو/ ٢٠١٢م.

(١) سوف يأتي مزيد توضيح لذلك في فصول الدراسة بإذن الله.

(٢) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص١٨٦-١٨٧.

(٣) ومن أجل تخفيف التوتر بين الرشديين ورجال الدين ظهرت مقولة (الحقيقتين) أي أنه عند التعارض بين الفلسفة والدين فإن الحقيقة فيهما معًا، وقد نفت الدكتورة زينب الخضيري هذا القول عن كثير من رموز الرشديين اللاتين، ثم قالت: (لعل الوحيد الذي قال حقًا بنظرية الحقيقتين تلك النظرية الجريئة للغاية في العصور الوسطى هو إسحاق البلاغ، بطل الرشدية اليهودي)، انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص١٨٧.

الكبير بين الإسلام المنَزَّل والديانات المحرفة على أيدي أتباعها، فزعموا في الإسلام المنَزَّل ما عرفه اللاتين من أديانهم المحرفة، ومن ذلك أن الدين ضد العلم، وسعوا في تأويل الدين ليتوافق مع العلم بزعمهم، وصنعوا ما صنعه الأوروبيون حينما عدوا كل من وقف مع الكنيسة ضد الفلسفة أنه ضد العلم[1].

وقد قرر ذلك التعارض بين الدين والعلم مراد وهبة في قوله: (تاريخيًّا، ثمة توتر بين الفلسفة والعلم والدين بسبب تباين الرؤى الكونية، وفي العصر الوسيط ازداد التوتر بين الفلسفة والدين مع بزوغ المسيحية والإسلام)[2].

وأكد محمد عابد الجابري في سياق كلامه عن مشروع ابن رشد الإصلاحي على هذا الوهم من خلال زعمه أن ابن رشد كان مدافعًا عن العلم وعن الحرية، في مواجهاته مع المتكلمين والفقهاء، ورأى محمد عابد الجابري أن في تعلق ابن رشد بكثير من أفكار أرسطاليس (يقظة علمية)، وافترض أن زلات المتكلمين في العلوم الطبيعية هي التي استدعت دفاع ابن رشد عن العلم الذي أساءت إليه مقالاتهم، لكنه لم يحدد لنا وجهًا لعلاقة مقالاتهم أو صلتها بالدين[3].

وكثيرًا ما يردد الرشديون وأهل العلمنة هذا الموقف من الدين، ويبنونه على أساس وجود تناقض بين الحقائق الكونية ووجود الإنسان ومصيره كما عبّر عنها الوحي، وبين ما جاءت به المعارف الحديثة، وهو زعم إن صح مع الديانات المحرفة، أو مع بعض مقالات أهل الكلام المبتدعة فإنه باطل قطعًا مع الإسلام.

---

(١) انظر: جذور الفكر القومي والعلماني، عدنان زرزور ص١٤٢.

(٢) ملاك الحقيقة المطلقة، مراد وهبة ص٢٤٧.

(٣) انظر: مقدمته على (الكشف عن مناهج الأدلة) ص٦٩.

كما أنه شاهد على أصحاب الاتجاه الرشدي المعاصر بالجهل وسوء المقصد، فقد عرف المسلمون من نصوصهم الشرعية أن دين الإسلام هو أبعد ما يكون عن معارضة العلوم الطبيعية الصحيحة، بل قد تضمنت تعاليمه حضًّا واضحًا وصريحًا على العناية بتلك العلوم الدنيوية النافعة.

والعلماء الذين ردوا على ابن رشد وغيره من الفلاسفة كانوا يثنون على ما أصاب فيه الفلاسفة في كلامهم حول الطبيعيات والعقليات من الطب والفلك والحساب ونحوها لما سلك فيها الفلاسفة مناهج علمية صحيحة، بخلاف ما بحثوه خارج إطار المنهج العلمي الصحيح من قبيل مسائل الغيب.

علمًا بأن الفلاسفة أيضًا كغيرهم، خاضوا في بعض الطبيعيات بلا علم، وفي الفلسفة أفكار تتعارض مع الحس والتجربة والعلم، وقد صحّح أهل الإسلام لهم المنهج، وبيّنوا لهم مفاهيمهم التي انحرفوا فيها، ولم تكُ قط تلك الانحرافات علومًا نافعة أو معارف مفيدة.

والمقصود هو أن الرشديين العرب -تشبهًا بإخوانهم اللاتين- قد روّجوا لفرية تعارض الإسلام مع العلم، واعتبروا أن فلسفة ابن رشد هي الوسيلة المثلى القادرة على تحسين العلاقة بين الدين والعلم، وأن مبدأي (التأويل) و(التوفيق) يمثلان (مشتركًا ثقافيًّا) بين الحضارة الغربية والعالم الإسلامي، وبهما نستطيع -كما يزعم مراد وهبة- أن نسدَّ الفجوة الحضاريَّة والمعرفيَّة بين الشَّرق والغرب، الشرق الذي يتمسك بالدين، والغرب الذي يتمسك بالعلم[1].

رابعًا: ومما يشترك فيه الفريقان التأسيس لرفض الإذعان للدين على المستوى الفردي، مع انصرافهم عن النظر في صحة الأديان، وسلامتها من التبديل والتحريف، فمن المعلوم أن الفكر الفلسفي عمومًا وبالأخص

(١) انظر: ملاك الحقيقة المطلقة، مراد وهبة، ص٢٣٩-٢٤١.

الرشدية في عصر أوروبا الوسيط كان قد تأسس على مبدأ رفع القداسة عما يسمونه السلطة المعرفية للكنيسة التي كانت تقدم في تعاليمها اللاهوتية تفسيرًا خاصًّا للكون وحياة الإنسان؛ من حيث أصلها ومستقبلها، فأخذ الرشديون اللاتين على التعاليم الدينية اللاهوتية أنها لا تطفئ الظمأ المعرفي عند الإنسان، بل تقمع في النفس الإنسانية نزعة البحث الفلسفي الحر، (وكانت الرشدية من العوامل التي ساهمت في تقويض الإيمان لمصلحة العقل في تلك الحقبة من الزمن)[1].

ومن هنا **نادى الرشديون جميعًا بتقديم القول الفلسفي على القول الديني، بعد أن اتفقوا على أن الفلسفة كانت في مواجهة مع الدين على طول التاريخ الإنساني**[2].

ورأى عبد الرحمن التليلي في سياق حديثه عن دخول فلسفة ابن رشد على الغرب، ومقاومة رجال الكنيسة لها أن: (.. الخلفية الأساسية والكامنة وراء الرشدية هي أن الفكر الفلسفي مختلف عن الفكر الديني، إن الفلسفة أسمى مرتبة من الدين، فهي العلم الحق)[3].

وصدق عبد الرحمن التليلي في جملته الأولى، أي: أن الفلسفة مختلفة عن الدين، لكنه تمادى كثيرًا عندما أردفها -دون اعتراض أو تعقيب- بزعم الرشديين جميعًا أن (الفلسفة أسمى مرتبة).

وعبّرت زينب الخضيري عن ذلك التقابل في سياق دفاعها عن فلسفة ابن رشد فقالت: (كأنما كان على ابن رشد حامل لواء العقلانية في العصور

---

(١) انظر: لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٦٥.

(٢) انظر: ابن رشد في مصر، وائل غالي ص٩.

(٣) لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد، ص٢٦٠.

الوسطى، أن يتحمل وحده كل الهجوم الذي يثيره دائمًا هذا الاتجاه في أي عصر يضع العقيدة الدينية في المرتبة الأولى، ويجعل دور العقل في خدمة تلك العقيدة والدفاع عنها)[1].

ولذا فإن حقيقة الرشدية كما أرادوها دعوة إلى استبدال الفلسفة -قرينة العلم والعقل في زعمهم- بالدين، وهم مع ذلك يزعمون أنهم ليسوا ضد الدين، وأنهم يقرون بأهمية الدين إلى جانب الفلسفة، الدين الذي يبقى دائرًا في فلكها وتابعًا لها، وتبقى هي الحاكمة عليه.

وإذا كانت أفكار ابن رشد وفلسفته موسومة عندهم بـ(الإبداع والريادة)، فإن ذلك يستلزم أن يسير المجتمع نحوها ولو أدى إلى مخالفة الناس للدين والقيم، وقد عبر بعضهم بصراحة عن ذلك فقال: (إن مباينة الريادات الإيجابية للثقافات السائدة هي السمة المميزة للإبداع والريادة، فالريادة لا تُحسب للمجتمع إلا بمقدار استجابته لها، فإذا استجاب إيجابيًا حُسبت له أما إذا استجاب سلبًا ورفضًا كما حصل مع ابن رشد وغيره من رواد الفكر والعلم فإن الريادة تحسب ضده وتعد برهانًا على افتقاره إلى قابلية النمو، وعجزه عن التجدّد، وبهذا يتأكد أنه يعيش ثقافة مغلقة عقيمة غير قادرة على التقدم ومملوءة بموانع النهوض)[2].

خامسًا: يشترك الفريقان كذلك في اهتمامهما بدراسة ومقارنة الأديان، وقد ذكرت زينب الخضيري هذا عن الرشديين اللاتين، خصوصًا الذين تعلموا في جامعة (بادوا) في إيطاليا[3]، ومن الواضح أن هناك اهتمامًا

---

(١) أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٧.

(٢) غياب الاستجابة وليس غياب الريادة، إبراهيم البليهي، صحيفة الرياض، بتاريخ ٢١/ ٣/ ١٤٣١هـ، ٧/ ٣/ ٢٠١٠م، عدد: ١٥٢٣١.

(٣) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٨٦، لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني، عبد الرحمن التليلي، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢٥٧.

مماثلًا عند الرشديين العرب بمقارنة الأديان والمذاهب، ودراسة مقالات الفِرَق والأديان ومذاهب الفلاسفة، وتوظيفها في مشروعهم التنويري.

فقد أثنى عاطف العراقي مثلًا على تمسك المعتزلة بالعقل(١)، وأشاد نصر أبو زيد بمسالك المبتدعة في رفض السنة النبوية(٢)، ونقب طيب تيزيني في مقالات الفرق وأهل الكلام من أجل تدعيم آرائه حول القرآن الكريم(٣)، وكل ذلك يدل على اهتمامهم بهذا الجانب من العلوم النظرية بقصد توظيفها في صراعاتهم الفكرية مع الاتجاه الديني السائد.

هذا بالنسبة لما اشترك فيه الرشديون العرب مع الرشديين اللاتين، أما عن نقاط الاختلاف والافتراق بين الفريقين؛ فلعل من أبرزها ما يلي:

أولًا: الرشدية العربية مشروع علماني تغريبي له أهداف دينية وسياسية، واقتصادية واجتماعية، وله اتصال حقيقي ومباشر بدوائر الفكر الغربي كما تشهد بذلك مؤتمراتهم وندواتهم وتصريحاتهم، أما الرشدية اللاتينية فقد كانت عنايتهم بفلسفة ابن رشد فرعًا عن عنايتهم بفلسفة أرسطاطاليس، وغلب على اهتمامهم النظر الفلسفي، وانغماسهم في دقائق الفلسفة، وما تبع ذلك من المجادلات النظرية التي لم يترتب على كثير منها آنذاك عمل في السياسة والأخلاق ونحوهما، فإني لم أقف فيما أُتيح لي من مصادر على أنهم كانوا يتبنون مشروعًا ظاهرًا في الحكم أو السياسة والاقتصاد ونحو ذلك، وإن مهدت أفكارهم ومناكفاتهم لرجال الدين لفصل الدين عن الدولة فيما بعد.

---

(١) انظر مثلًا: ثورة العقل في الفلسفة العربية، عاطف العراقي ص١٩.

(٢) انظر مثلًا: محاضرة ألقاها نصر أبو زيد في هولندا، بتاريخ نوفمبر ٢٠٠٩م أمام جمع من العراقيين المغتربين والهولنديين، نشرها موقع (رواق) الإلكتروني بتاريخ ٦/ ٧/ ٢٠١٠م.

(٣) انظر مثلًا: النص القرآني، طيب تيزيني ص٢٨٩.

ولكن - وحسب تقديري - **لم يظهر من أصحاب الاتجاه الرشدي العربي المعاصر مثل ذلك الانغماس في قضايا الفلسفة على النحو الذي ذكره رينان عن الرشدية اللاتينية**[1] وذكرته زينب الخضيري[2] أيضًا، بل أراد الرشديون العرب -كما توضّح كتاباتهم ومؤتمراتهم وندواتهم- ألا يسترسلوا في دقائق وتعقيدات الفلسفة التي خاض فيها ابن رشد، وآثروا أن يكون تركيزهم على ما له علاقة واضحة بمنهجه العقلي، وما يخدم مشروعهم العلماني القائم على فصل الدين عن الحياة أو السياسة والحكم من قضايا الفلسفة المشتهرة، من نحو نظرية الفيض والعقول، وتأويل الوحي، ونحو ذلك مما يرجون فائدته في قطع صلة العبد بخالقه، لا سيما أن التعمق في تعقيدات الطرح الفلسفي الأرسطاطاليسي أو الرشدي لم يعد يتناسب مع ظهور المنهج العلمي الحديث، الذي أدى إلى إعراض أوروبا عن المنطق الأرسطاطاليسي القديم.

وأصحاب الاتجاه الرشدي العربي المعاصر يدركون أن أولويات المشروع التغريبي الذي يسعون في تحقيقه لا يحتاج إلى كثير من قضايا الفلسفة المعقدة والعسيرة، وأن ثمة ما لا يخدم التركيز عليه والوقوف عنده طويلًا غاياتهم العملية في فصل الأمة عن هويتها الدينية والثقافية.

ثانيًا: من الفروقات بينهما أن الرشديين اللاتين لم يظهروا انهزامًا أمام حضارة الإسلام التي عاشوا في جوارها، وأذهلتهم إنجازاتها، وأقروا بفضلها في رقيهم وتحضرهم آنذاك، وبتزويدهم بمعارف أجدادهم اليونان، بخلاف ما ظهر على الرشديين العرب من انهزامهم النفسي أمام ثقافة الغرب، وافتتانهم بمظاهر مدنيتهم وتحضرهم البعيدة عن الدين والأخلاق.

---

(١) انظر: ابن رشد والرشدية، رينان ٢٤٠.

(٢) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ٢٧٥.

بل أدى ذلك الافتتان إلى **ارتباط معلن بدوائر الفكر الغربي، وولاء صريح للغرب، وإقرار بتلقي الدعم المادي والمعنوي منهم** كما سيأتي عند الحديث عن مؤتمراتهم الدولية، ولم أقف على ولاء مماثل للرشديين اللاتين في وقتهم لخارج أمتهم وعلى حساب هويتهم وثقافتهم ونمط عيشهم.

ويكفي في التأكيد على ذلك أن ما أخذه الرشديون اللاتين من التراث العربي ومن ابن رشد إنما جاء في سياق وفائهم لهويتهم الثقافية الغربية في الأساس، واعتزازهم بأسلافهم اليونان، فهم قد وجدوا في فلسفة ابن رشد خدمة لتراث أولئك الأسلاف، فتعظيمهم لابن رشد إنما هو ثمرة تعظيمهم لأسلافهم الذين خدم ابن رشد علومهم، وإلا فما الذي صرف اهتمامهم إلى ابن رشد (الفيلسوف)، وجعلهم يعرضون عن ابن رشد (الفقيه والمفتي والقاضي) وعن علماء وفقهاء وقضاة قبله وبعده كانوا أعدل وأهدى منه؟!

ولماذا أعرضوا عن الفضائل والقيم التي ميَّزت حضارة أهل الإسلام التي انتسب إليها ابن رشد، وقد كانت هي الحضارة الغالبة في وقته ووقتهم؟!

وكيف تعاموا عن رأس تلك الفضائل والقيم وهو توحيد اللّٰه تعالى، ونبذ الوثنية والشرك؟!

إن مثل هذه التساؤلات لا وجود لها في تأملات ومناقشات ودراسات الرشديين العرب، بل حتى في غمرة فرح الرشديين اللاتين بفلسفة ابن رشد الوافدة -وليس يصح اعتبارها بالنسبة لهم فلسفة وافدة لأنها في حقيقة الأمر بضاعتهم التي ردت إليهم- فإنهم لم يتخلوا عن طريقة عيشهم، ونمط حياتهم، وأخلاقهم، بخلاف ما يريد منا الرشديون العرب فعله من التخلي عن قيمنا ومبادئنا.

ولذلك فإني أظن أن من أهم الفروقات بين الرشديين اللاتين والعرب

هو (ذلك الأثر النفسي) الذي خلّفته فلسفة ابن رشد على كل منهما؛ حيث زادت من اعتزاز اللاتيني بميراث أسلافه اليونان وبنصرانيته مع رشديته، بينما انقلب العربي المنتسب إلى الإسلام على دينه وقيمه ومبادئه لما صار رشديًا.

ثالثًا: انتهت الرشدية اللاتينية بوصفها (مدرسة فلسفية) حاولت أن تجعل من ابن رشد أستاذًا وسيطًا لها إلى أرسطاطاليس ونظرياته، وبقيت الرشدية العربية بوصفها مدرسة لها أهدافها العملية التي لا تقف عند المشكلات الفلسفية ذات الطابع النظري فحسب، بل أصبح همّها الأكبر في العمل على توظيف الفلسفة من أجل ترسيخ قيم العلمانية ومبادئها المناهضة للدين، والرافضة لسلطانه على العقل والحياة.

رابعًا: حاول أوائل الرشدبين اللاتين أن يفصلوا بين الدين والفلسفة، وأن يبعدوا الدين عن جدلهم الفلسفي، وقد كان بعض رموزهم مثل سيجر دي برابانت وأتباعه وهم يرون في مذهب أرسطاطاليس: المذهب الفلسفي الذي يقدم الحقيقة العقلية المطلقة، حريصين على عدم خلط فكر أرسطاطاليس بغيره، فلم يشتهر عن «سيجر دي برابانت» على سبيل المثال أن أخضع قضايا اللاهوت لرأي أرسطاطاليس، ولم يخلط قوله مع القول الديني، بل قدم رأيه كما هو بدون خلط أو تشويه أو حذف[1].

ويؤكد قولهم بـ(الحقيقة المزدوجة) - التي نسبوها إلى ابن رشد بصرف النظر عن صحتها - على أنهم كانوا يرون أن هناك انفصالًا تامًّا بين الدين والفلسفة، وأن هناك اختلافًا حقيقيًا بين الرأي الديني والرأي الفلسفي، فلكل منهما آراؤه الخاصة المبنية على اختلافهما في المنهج المعرفي.

---

(١) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص١٧٢ وما بعدها وص١٨٧، وأشير هنا إلى أن المؤلفة ذهبت إلى أن أيّ نص أو اختيار فلسفي لسيجر دي برابانت وأتباعه الرشديين يتضمن ميلًا لرأي الكنيسة على حساب الفلسفة، فإنما كان تقية وخوفًا من بطش رجال الدين إن هم أظهروا تمسكهم برأي أرسطاطاليس.

لكن الرشديين العرب اضطربوا في هذا الانفصال، وفي تصور العلاقة بينهما، وافتروا على الإسلام حين زعموا أنه لا فرق بين الدين والفلسفة، وتسلطوا على الدين بالتأويل ليوافق الفلسفة، ثم زعموا أنه لا تعارض بين الدين والفلسفة ثم نادوا بالتوفيق بينهما، فكانت دعوتهم للتوفيق في الحقيقة إقرارًا بالفرق الذي نفوه.

خامسًا: مع ما سبق من فصل اللاتين بين الفلسفة والدين؛ فإن صراعهم مع الكنيسة كان صراعًا مع رجالها وطغيانهم وظلمهم أكثر من كونه صراعًا مع عقائدها الرئيسة، **وكثير منهم كان يُظهر تعظيمًا ووفاءً ليهوديته أو نصرانيته أكثر مما يُظهره الرشديون المنتسبون للإسلام اليوم تجاه دينهم**.

وفي بعض المسائل الفلسفية التي ثار حولها خلاف بين الرشديين اللاتين والكنيسة وجدت بعض من اتهمتهم الكنيسة بالهرطقة والإلحاد من الرشديين لا يبطلون آراء الكنيسة حولها، وذلك وفق ما ذهبوا إليه من فكرة (الحقيقة المزدوجة) التي نسبوها إلى ابن رشد، كما فعل (سيجر دي برابانت) الذي قال: (إذا تعارض رأي العقيدة الكاثوليكية المقدسة مع رأي الفيلسوف.. فإن رأيها هو الذي نرغب في تفضيله، وسيكون الأمر كذلك في أية حالة أخرى شبيهة)[1].

أما الرشديون العرب فتشهد كتاباتهم على بُعدهم عن تعظيم شريعة الإسلام، فضلًا عن أن يقدم أحدهم دلالات نصوصه على رأي فيلسوف أو مفكر غربي.

سادسًا: مما يمكن إلحاقه بالفروق ما ذكره مؤرخو الرشدية اللاتينية من أن وصف (الرشدية) استُعير في مراحل متأخرة من تاريخ الفكر الأوروبي

(١) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص١٧٣ وص١٨٦.

لاتجاهات دينية نصرانية محافظة، ولرجال نصارى متدينين تأثروا بفلسفة ابن رشد، وذلك بعد أن كان فيما سبق وسمًا على الهرطقة والمروق من الدين في نظر رجال الكنيسة، وقد مر معنا في الحديث عن ظهور الرشدية التحول الذي طرأ في القرن السادس عشر الميلادي على (الرشدية) لما صارت لقبًا تشريفيًّا تُلحقه الكنيسة بكل من خدم فلسفة أرسطاطاليس الذي رفضت فلسفته فترة من الزمن[١].

وفي المقابل بقيت (الرشدية) **في الإطلاق العربي وصفًا ملازمًا للفكر الفلسفي العلماني المناوئ للدين، وأصحابه أبعد ما يكونون عن التدين، وأشد من يعيبون على ظاهرة التدين في مجتمعاتهم الإسلامية ويصفونها بالتخلف والرجعية والجمود.**



(١) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٨٧.

الفصل الثاني

أبرز أعلام الاتجاه الرشدي العربي المعاصر

أبرز الرشديين العرب من النصارى

جورج شحاتة قنواتي:

وُلد جورج شحاتة قنواتي في الإسكندرية في عام ١٣٢٣هـ - ١٩٠٥م، وهو من أسرة سورية نصرانية تدينت بالمذهب الأرثوذوكسي اليوناني، فهاجرت قبل ولادته بمدة إلى مصر، ثم غيّر جورج شحاتة قنواتي مذهبه والتحق بالكنيسة الكاثوليكية اليونانية[1].

وبعد أن أنهى دراسته الثانوية ودراسة الصيدلة في بيروت، قرر في عام ١٣٥٣هـ- ١٩٣٤م أن يصبح راهبًا، فالتحق بالرهبان الدومينيكان، ودرس في بلجيكا وفرنسا الفلسفة وعلم اللاهوت، ثم سافر في عام ١٣٦٢هـ- ١٩٤٣م إلى الجزائر، وكانت تحكمها فرنسا آنذاك، وتعمق في علوم العربية والعلوم الإسلامية هناك.

وفي عام ١٣٦٦هـ- ١٩٤٨م حصل جورج قنواتي على درجة الدكتوراه من جامعة مونتريال في كندا بأطروحة عن مفهوم الخلق عند توما الإكويني وابن رشد.

واشتغل جورج شحاتة قنواتي بمهنة الصيدلة فترة من الزمن، وعمل أستاذًا زائرًا في جامعات الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا وآسيا، وكانت كلها تسارع في إهدائه الدكتوراه الفخرية الخاصة بها؛ إدراكًا منها لأهمية فكره.

---

(١) انظر ترجمته في: موقع (معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان) على الإنترنت.

ولعل من أهم ما يلفت فيه في سيرته هو درايته باتجاهات الفكر والسياسة في البلاد الإسلامية، ولذلك كلفته منظمة اليونسكو بوضع دراسة عن الاتجاهات الفكرية والفلسفية في العالم العربي؛ ولعل السبب في ذلك دراساته الاستشراقية والفلسفية ورحلاته بين البلدان العربية.

وقد شارك في كثير من المؤتمرات الدولية التي عقدت حول الفكر والفلسفة والسلام بين الأديان، ومنها مؤتمر ابن سينا في بغداد في عام ١٣٨٢هـ- ١٩٦٢م، وقد مثل فيه الجامعة العربية[١].

ويُعد جورج شحاتة قنواتي من **أبرز دعاة التقريب بين الأديان**[٢]، وقد قال عنه تلميذه المقرب عاطف العراقي: (إنه من المؤسف أن أكثرنا يكتب عن موضوع الحوار بين الثقافات تارة، وموضوع السلام بين الأديان تارة أخرى، دون أن يضع في اعتباره الاهتمام الضخم من جانب الأب قنواتي، وطوال أكثر من نصف قرن من الزمان)[٣].

وكان مهتمًا في خطاباته ومؤلفاته بوجوب الانفتاح على ثقافات الأمم الأخرى، وكسر الحواجز الثقافية بين الشعوب، **وحذرًا في كتاباته حول الإسلام حتى لا يكاد القارئ يدرك نصرانيته من أسلوبه في الحديث عن القرآن الكريم والنبي محمد ﷺ**[٤].

---

(١) انظر: مقابلة مع الدكتور الأب جورج شحاتة قنواتي، أجرتها معه مجلة (الفكر المسيحي)، عدد ٣٤، بتاريخ ١٩٧٤م، ونقلها موقع (حياتي هي المسيح) على الإنترنت.

(٢) انظر: دعوة التقريب بين الأديان، أحمد القاضي ٣/ ٩٤٠.

(٣) انظر: الأب جورج قنواتي والحوار بين الثقافات والأديان في ذكرى وفاته، عاطف العراقي، صحيفة (الأهرام)، بتاريخ ٢٥/ ١٢/ ١٤٢٣هـ، ٢٨/ ١/ ٢٠٠٣م، عدد ٤٢٤٢١.

(٤) انظر على سبيل المثال: بحثه الذي بعنوان «الفلسفة وعلم الكلام والتصوف» ضمن التراث الإسلامي -الجزء الثاني، حسن نافعة وبوزورث، ص٣٩ وما بعدها.

وكان من ثمرات ذلك الاهتمام أن قام الفاتيكان بتعيينه مستشارًا للحوار في السكرتارية الخاصة بالمؤمنين غير المسيحيين، فاشترك في المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني المنعقد في روما من ١٩٦٠م-١٩٦٤م، وألقى عددًا من المحاضرات في روما وفي مدن أخرى لتنشيط الحوار بين الأديان والثقافات، وشارك في حلقات دراسية للتقارب بين الأديان والكنائس.

ولجورج شحاتة قنواتي كتب بالعربية والفرنسية والإنجليزية، ومن كتبه: (المسيحية والحضارة العربية)، و(الكيمياء عند ابن سينا)، و(أدوية العين عند حنين بن إسحاق)[١]، وكتاب (تاريخ الصيدلة والعقاقير في العصر القديم والعهد الوسيط)، وهو مجموعة من المحاضرات ألقاها في كلية الصيدلة في جامعة الإسكندرية، و(التصوف المسيحي والتصوف الإسلامي)، و(دليل وجود اللَّه عند الغزالي والقديس توما)، و(علم أصول الدين المسيحي)، و(أصول الدين لدى المعتزلة)، و(المسيحية والحضارة العربية)، و(المسيحيون في مصر)، وغيرها، وبعض هذه المؤلفات كانت بالاشتراك مع آخرين، كما أحصى بعضهم له أكثر من سبع وخمسين مقالة، في تلاقي الثقافات، وفي الحوار الإسلامي النصراني، وغيرهما[٢].

توفي جورج شحاتة قنواتي في عام ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

علاقة جورج شحاتة قنواتي بفكر ابن رشد:

وأما عن علاقته بفكر ابن رشد، فإن لجورج شحاتة قنواتي اهتمامًا خاصًّا بتراث ابن رشد الفلسفي في تأليفه ودراساته ومحاضراته، ومن أبرز

(١) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء، الذهبي ١٢/ ٤٩٢، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني ١/ ٥٤٨.
(٢) انظر: المستشرقون، نجيب العقيقي ٣/ ٢٧٠ - ٢٧٣.

جهوده في خدمة تراث ابن رشد: حصر كتبه ومؤلفاته المطبوعة والمخطوطة، وفهرستها وإخراجها في عام ١٣٦٩هـ- ١٩٥٠م تحت عنوان (مؤلفات ابن رشد)، وفيه عرض مفصل لمؤلفات ابن رشد في لغتها العربية، وترجماتها اللاتينية والعبرية.

وقد قام بذلك المجهود بناء على تكليف الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية؛ نظرًا لاهتمامه بابن رشد، ولجهوده في التقريب بين الأديان، وتخصصه الفلسفي، وصلته بالهيئات والمراكز الثقافية في العالم التي تُعنَى بما يسمى (الفكر الإسلامي)، ولخبرته بالمكتبات الكبرى ومعاهد المخطوطات، وله بالإضافة إلى ما سبق كتاب بعنوان (فلسفة ابن رشد في تاريخ الفلسفة العربية).

ومن ناحية أخرى، فإن لجورج شحاتة قنواتي تأثيرًا على عدد من أصحاب الفكر التغريبي في العالم الإسلامي، ومنهم أساتذة للفلسفة في جامعات مصر كمحمد عبد الهادي أبو ريدة، وعثمان أمين، وعبد الرحمن بدوي، وغيرهم، ومعلوم ما لهؤلاء الذين تتلمذوا عليه وتأثروا به من جهد كبير في نقل كثير من جوانب الفكر الغربي إلى بلاد المسلمين[١].

كما يمكن أن نلحظ عنايته بابن رشد من خلال أثره على ثلاثة من أبرز تلامذته الذين حملوا على عاتقهم الدعوة إلى بعث تراث ابن رشد والعناية بفلسفته، وهم: عاطف العراقي، وزينب الخضيري، ومراد وهبة.

وله عناية شديدة بتلامذته الذين كان يشرف على رسائلهم العلمية في الفلسفة، ويرشدهم إلى الاهتمام بالفلسفة، وبفكر ابن رشد على وجه الخصوص، ويوفر لهم ما يحتاجونه من مراجع في مكتبة معهد الآباء الدومنيكان للدراسات الشرقية[٢].

---

(١) انظر: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، عاطف العراقي ص٤٩٦-٤٩٧.
(٢) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ١٥.

ومن أوجه عنايته بتلامذته ما ذكر عنه من أنه (**عندما كان يرأس قدّاس الصباح في الدير، كان يضع فوق المذبح بطاقة صغيرة تحتوي على أسماء الذين في فكره وحسبانه ليذكرهم في صلاته، وكان يقرأ حوالي ثلاثمائة وعشرين اسمًا.. منهم على سبيل المثال: طه حسين**[1].

وكتب عاطف العراقي تحت صورة له بجوار أستاذه جورج شحاتة قنواتي بعد وفاته، وقد ألحقها في بعض كتبه ما نصه: (جثمان الأب جورج شحاتة قنواتي. . وقد وقف بجوار الجثمان تلميذه عاطف العراقي)[2].

ويمتدحه عاطف العراقي ويذكر فضله عليه في دراساته واختياراته الفلسفية في كثير من المناسبات، فقال مرة: (تناقشت سنوات مع أستاذي ومعلمي الأب جورج شحاتة قنواتي في حديقة دير الدومينيكان حول أهمية توما الأكويني. . حول أكان متأثرًا فعلًا بابن رشد أم أن هذا يعد مجانبًا للصواب، وقد اتفقت مع رأي أستاذي الذي ناقشني في رسالتي للدكتوراه)[3].

وكتبت زينب الخضيري بامتنان كبير للدكتور جورج شحاتة قنواتي في مقدمة كتابها (أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى)، وهو في أصله رسالة علمية في كلية الآداب بجامعة القاهرة، وقد بذل لأجلها جورج شحاتة قنواتي جهدًا في دعم رسالتها بالمراجع والمناقشة والتوجيه، حتى قالت عنه: (العالم وراهب الفكر. . الذي طالما أرشدني بلا كلل لما احتجته من مراجع، والذي يقدم كل عون لدارسي الفلسفة الذين يستعينون بمكتبة معهد الآباء الدومينيكان للدراسات الشرقية)[4].

---

(١) انظر: أبونا قنواتي. . مشوار العمر، هاني لبيب ص٨٣.

(٢) العقل والتنوير، عاطف العراقي ص٥١٣.

(٣) انظر: مقدمته في مناقشة رسالة بعنوان «دراسة مقارنة بين توما الأكويني والأب متى المسكين عن التجديد الفلسفي اللاهوتي»، مجلة مرقس، بتاريخ ٢٤/ يونيو/ ٢٠٠٩م، نشرها موقع «دير القديس أنبا مقار الكبير» على الإنترنت.

(٤) أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص١٥، وفي ظني، فإن=

وتفاخر مراد وهبة بالصلة الحميمة التي كانت تربطهما ، وأكد على أنه كان كثير التردد على الأب جورج شحاتة قنواتي ، والإفادة من فكره ومجلسه ومكتبته[1] .

ولعل من أبرز قسمات فكر جورج شحاتة قنواتي التي يمكن رؤية ملامحها في كتابات تلاميذه تأكيده على ضرورة اللجوء إلى تأويل نصوص الدين ، وأن ذلك مما لا يتعارض مع قداسة النص الديني ومكانته ، بل زعم **أن الفلسفة لا يمكن أن تتعارض مع الأحكام القرآنية الجوهرية ، وهو يحتج بما جرى على يد الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام وعلى رأسهم ابن رشد من محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة وأن ذلك كان أمرًا محمودًا قاموا به بحذر وحكمة ، وانطلقوا فيه من الآيات القرآنية وتعاليم الإسلام**[2] .

وأشاد بما ذكره ابن رشد من تقسيم العقول بحسب أنواع الأدلة إلى ثلاثة ، العقل البرهاني القادر على متابعة الدليل اليقيني المحكم وهو يتحصل من الفلسفة لذا هو أشرفها ، والعقل الذي يكتفي بالحجج الجدلية ، والعقل المستجيب للوعظ والدليل الخطابي ، وأثنى على ما تضمنه كلام ابن رشد في ذلك التقسيم وما يؤول إليه من اشتمال النصوص الدينية على (معنى حرفي ، وآخر خفي أعمق ، والفلاسفة وحدهم وهم صفوة العقول هم الذين يستطيعون أن يدركوا التسلسل الدقيق للاستدلال وأن يفهموا المعنى الأعمق)[3] .

= هناك حاجة إلى دراسة نقدية موسعة لأثر المراكز والمعاهد والمكتبات اللاهوتية في لبنان ومصر وغيرها من بلاد المسلمين ، وبالأخص مكتبات نصارى مصر ؛ نظرًا لكون كنيستهم من أكثر كنائس النصارى استقرارًا وثراءً واجتهادًا في التأليف .

(١) انظر : ملاك الحقيقة المطلقة ، مراد وهبة ص٤٩.

(٢) انظر : الفلسفة وعلم الكلام والتصوف ، جورج شحاتة قنواتي ص٤١ ، ٤٣.

(٣) المرجع السابق ص٤٥.

وقد أثمر هذا التوجيه لتلامذته حينما انطلقوا منه في بحوثهم وتأملاتهم حول فلسفة ابن رشد، حتى قال عاطف العراقي في سياق الإشادة بفكر ابن رشد: (دعانا إلى تأويل النص الديني، وهذه الدعوة تعد دعوة تنويرية في المقام الأول، وتكشف عن أغاليط دعاة السلفية والأصولية)[1].

وإذا كانت فلسفة ابن رشد وأمثاله من المنتسبين إلى الإسلام ذات صبغة إسلامية في زعم جورج شحاتة قنواتي فإن الفلسفة الإسلامية -كما يقول- (تقترب كل الاقتراب من الفلسفة الغربية، وذلك حتى عصر النهضة على الأقل)[2].

فرح أنطون:

وُلد فرح بن أنطون بن إلياس أنطون في عام ١٢٩١هـ -١٨٧٤م، وهو كاتب نصراني درس سنيه الأولى في مدارس الإرساليات الفرنسية في لبنان، وأتقن فيها اللغة الفرنسية، ثم هاجر من طرابلس لبنان إلى مصر عام ١٣١٥هـ - ١٨٩٧م، وصار من أبرز منظّري العلمانية ودعاة الحداثة الغربية في بلاد المسلمين.

وقد عمل في الصحافة، وكتب كثيرًا في قضايا السياسة والمجتمع، وفي فنون الرواية والمسرحية، وله روايات تمثيلية، ولذا يمكن أن نعده أنموذجًا للعلماني العربي الذي استثمر الفنون والآداب في نشر الفكر.

ولفرح أنطون مؤلفات عدة، منها بحوث ترجمها أو لَخَّصها من كُتب بعض المفكرين والفلاسفة في بلاد الغرب، من أشهرها (تاريخ المسيح) للمستشرق أرنست رينان الذي ترجمه عن الفرنسية، وقد أثارت ترجمته

---

(١) ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ضمن كتاب ابن رشد والتنوير ص٢٤٩.

(٢) المرجع السابق ص٤٤.

غضب رجال الدين النصارى العرب لتضمنه تكذيبًا لبعض مظاهر غلو النصارى في شخصية المسيح ﷺ.

وترجم أيضًا كتاب (المرأة في القرن العشرين) لجول سيمون، وله أربع روايات فلسفية واجتماعية، منها على سبيل المثال: رواية (أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس)، ورواية (الدين والعلم والمال).

وما يهم من مؤلفاته هو انطلاقه فيها من روح الحضارة الغربية، وتأسيسه لقيم التنوير والمدَنية الأوروبية، واهتمامه الشديد منذ مراحله الأولى بالقراءة في الفلسفة الغربية، ومما ساعده في ذلك معرفته الجيدة باللغة الفرنسية، فقد قرأ لكبار فلاسفة الغرب ومفكريهم وتأثر بهم، من أمثال كارل ماركس الذي آمن فرح أنطون باشتراكيته، واعتبرها خلاصًا للإنسانية، وكذلك نيتشه، وروسو، وفولتير، ورينان، وغيرهم.

وتأثر جدًّا بأفكار الثورة الفرنسية التي حصلت في عام ١٢٠٣هـ-١٧٨٩م، كالدعوة إلى الحرية والمساواة وحقوق الإنسان وفق المنظور الغربي، وكانت آراؤه دائمًا إلى جانب التيار العلماني الغربي الذي ظهر في أوروبا في تلك الأحداث، وسار في ركاب رجال الفكر والتنوير في أوروبا، فصار يرى أن المدنية الغربية بمفاهيمها وشعاراتها ومنجزاتها العلمية هي المثال الذي يجب أن نحذو حذوه إذا ما أردنا للمجتمعات الإسلامية أن تنهض، وتفارق ما هي فيه مِن تخلف وتقهقر.

واجتهد من خلال الصحافة وغيرها في نشر ما كان يعتقده من النظريات العلمية والفلسفية والاجتماعية التي شاعت في الغرب، وكان يعلن في كتاباته عن أفكاره بوضوح، خصوصًا في مجلته (الجامعة).

توفي فرح أنطون في عام ١٣٤٠هـ - ١٩٢٢م.

علاقة فرح أنطون بفكر ابن رشد:

أما عن علاقته بفكر ابن رشد فقد عبّر عنها أوضح ما يكون في كتابه (ابن رشد وفلسفته)، وهو -في نظري- من أهم ما كُتب بالعربية في التعبير عن الرشدية والرشديين العرب، وأصل الكتاب دراسة نشرها فرح أنطون في سنة ١٣١٧هـ - ١٩٠٠م في مجلته التي كان يشرف عليها (مجلة الجامعة)، وكان متأثرًا فيه بما كتبه الفيلسوف الفرنسي (رينان) في كتابه (ابن رشد والرشدية).

وقد استعرض فرح أنطون في هذا الكتاب فلسفة ابن رشد ومصادرها، ومجال تأثيرها، وحرص على تأكيد طول امتداد مضامينها في الشرق والغرب، وتأثيرها في عقائد الكنيسة، وفي النهضة الأوروبية الحديثة، وضمنه ثلاثة أبواب، تناول فيها موضوعات تتعلق بأسرة ابن رشد، ونشأته، وأسباب الاضطهاد، وأخلاقه، واحترامه للأديان، وإعجاب ابن رشد بأرسطاطاليس، كما تطرق لفلسفة ابن رشد، والفلسفة الرشدية وتاريخها، بالإضافة إلى ناشري الفلسفة الرشدية في أوروبا.

ومن أمثلة المسائل التي عرض فيها لموقف ابن رشد ودافع عنه مسألة (المادة وخلق العالم) إذ يقول فرح أنطون: (إن أعظم المسائل التي شغلت حكيم قرطبة مسألة أصل الكائنات، وهو يرى في ذلك رأي أرسطو، فيقول إن كل فعل يفضي إلى خلق شيء إنما هو عبارة عن حركة، والحركة تقتضي شيئًا لتحركه ويتم فيه بواسطتها فعل الخلق، وهذا الشيء هو في رأيه المادة الأصلية التي صنعت الكائنات منها)[1].

ويؤكد فرح أنطون الذي يدافع عن الاتجاهات المادية في البلاد العربية

---

(١) ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون ص٩٨.

على أن ما نقله عن ابن رشد فيما يختص بخلق العالم (هو مذهب قريب جدًّا من مذاهب الماديين كما ترى)[1].

وعرض لموقف ابن رشد من (علاقة الإنسان بالخالق) فقال: (إن ابن رشد أخذه أيضًا عن أرسطو . . . وخلاصة ذلك: أن في الكون عقلًا فاعلًا وعقلًا منفعلًا، فالعقل الفاعل هو عقل عام مستقل عن جسم الإنسان وغير قابل للامتزاج بالمادة، وأما العقل المنفعل فهو عقل خاص قابل للفناء والتلاشي مثل باقي قوى النفس، وإنما يقع العلم والمعرفة باتحاد هذين العقلين . . . وبناء على ذلك تكون فلسفة صاحب الترجمة عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم، والكون في رأيه كما مر بك إنما صنع بقوة مبادئ قديمة مستقلة محكومة بعضها ببعض وكلها مرتبطة ارتباطًا مبهمًا بقوة عليا)[2].

إذًا رأى فرح أنطون في هذا الكتاب أن فلسفة ابن رشد هي فلسفة مادية، وأن مذهب ابن رشد مذهب مادي قاعدته العلم، وصوّر ابن رشد فيلسوفًا ماديًّا مدافعًا عن الأسباب الضرورية في الطبيعة، ومبطلًا للوحي، ونافيًا للمعجزات، ولإحاطة العلم الإلهي بالجزئيات وأفعال الإنسان، ومقيّدًا للإرادة الإلهية، ومؤمنًا بمذهب الفلاسفة في أن أفعال اللَّه تعالى أفعال اضطرارية لا اختيارية[3].

وتناول موقف كل من الإسلام والنصرانية من العلم والمدنية، **ورأى أن**

---

(١) المرجع السابق ص٩٩.

(٢) المرجع السابق ص١٠١.

(٣) انظر: عودة الفيلسوف، عبد المجيد الصغير، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٣٨٢.

النصرانية كانت أكثر تسامحًا؛ لأنها فصلت السلطة الدينية عن السلطة المدنية[1].

وكرر فرح أنطون كثيرًا من مزاعم الفلاسفة التي ضلّلهم بسببها علماء الإسلام، كزعمهم التسوية بين الأنبياء والفلاسفة، وعدم التفريق بينهما، وأن الحقيقة واحدة يسربلها الأنبياء بالرموز الدينية من أجل العامة، بينما تفقهها النخبة مباشرة، وإمكان الاستفادة من ابن رشد في الوصول إلى الحداثة على النحو الذي وصل إليه الغربيون[2].

مراد وهبة:

وُلد مراد وهبة جبران في مصر عام ١٣٤٥هـ - ١٩٢٦م، ودرس في قسم الفلسفة في كلية الآداب بجامعة القاهرة، وحصل على الماجستير وكانت رسالته بعنوان (المذهب عند كانط)، وقد أشرف عليه فيها الفيلسوف الفرنسي (إدوارد موروسير) عندما زار مصر في عام ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م، ثم حصل على الدكتوراه من جامعة الإسكندرية، وكانت رسالته بعنوان (المذهب عند برجسون).

عمل مراد وهبة أستاذًا للفلسفة في جامعة عين شمس، وشارك في مجموعة من الأكاديميات والمنظمات الدولية، وهو مؤسس ورئيس (الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير) حتى عام ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، وعضو في الأكاديمية الإنسانية والاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية.

وعمل عضوًا في المجلس الأعلى للثقافة المصري، وهو الجهة التي استفاد العلمانيون منها في نشر التغريب الثقافي من خلال الصحافة والنشر والفنون المختلفة، وتحت شعار الإبداع والتفاعل الثقافي.

---

(١) انظر: ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون ص٣٣، وانظر: ابن رشد بين الغرب والإسلام، محمد عمارة ص٩.

(٢) انظر: موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، سعيد فودة ص١٧.

ومع أنه (نصراني قبطي ماركسي اشتراكي)[1] فقد كان عضوًا في الهيئة العلمية للجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، وهو من أبرز الذين سعوا في عقد (المؤتمر الفلسفي الإسلامي الأول) الذي عقد في القاهرة في عام ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م، تحت عنوان (الإسلام والحضارة)[2].

وله مؤلفات كثيرة من أبرزها: (ملاك الحقيقة المطلقة)، و(محاورات فلسفية في موسكو)، و(فلسفة الإبداع)، و(مستقبل الأخلاق)، و(قصة الفلسفة)، و(الأصولية والعلمانية)، و(جرثومة التخلف).

وله أيضًا دراسات وأوراق عمل تقدم بها في أكثر من مؤتمر فكري وندوة، وكثير من المقالات الصحفية، والمحاضرات المسموعة على الشبكة الإلكترونية، وما زال يكتب في عدد من الصحف التي تصدر من داخل مصر وخارجها، ويؤلف الكتب بالرغم من كبر سنّه.

وتعكس كتاباته ومحاضراته تأثره وإعجابه الشديد بفلاسفة التنوير وخصوصًا (كانط)، ومنذ وقت مبكر من حياته وهو شديد التأثر بمقالات الفلاسفة ونظرياتهم ومذاهبهم القديمة والجديدة.

وهو من أبرز المدافعين عن العلمانية في مصر والعالم العربي، وقد نذر نفسه لمحاربة جميع الحركات الإسلامية، وأيّ شكل من أشكال الدعوة إلى الإسلام، وله إسهامات كثيرة في تأسيس الجمعيات والتيارات المضادة للاتجاه الديني في مصر وغيرها.

وكثيرًا ما كان يستضيف الباحثين والمفكرين في القاهرة وغيرها من عواصم العالم للبحث في قضايا العلمانية والانفتاح على الآخر، ومواجهة الأصولية[3].

---

(١) ذكر ذلك الدكتور محمد عمارة، انظر كتابه: ابن رشد بين الغرب والإسلام ص٩.

(٢) انظر: مجلة الحوار المتمدن، بتاريخ ٢٤/ ٢/ ٢٠٠٧م، عدد١٨٣٦.

(٣) انظر ابن رشد في مصر، وائل غالي ص٢٥.

وهو يرى أن العلمانية ليست مرادفًا للكفر أو الإلحاد، وإنما تعني عنده: (أن الفرد العربي جزء من العالم المتغير، وهكذا يجب أن يكون)، وقصده من وجوب أن يكون العربي جزءًا من (العالم المتغير) أي أن يخضع ويسلم فكريًّا لحركة الفكر في العالم الغربي[1].

وينعى مراد وهبة كل خطوة تنويرية تعثرت بسبب رفض عموم أهل الإسلام لها ونفورهم منها، ويحزن على ما تتعرض له العلمانية في مصر من حرب ضروس.

وتذمر من مدافعة أهل الإسلام لمشروع التغريب، بداية من التضييق الذي تعرض له (منصور فهمي) لما كتب رسالته في بعثته إلى فرنسا عن (حال المرأة في الإسلام)، وأراد فيها أن يؤسس للتبرج والسفور والانحلال، وأيضًا ما تعرض له الشيخ علي عبد الرازق لما ألَّف كتابه (الإسلام وأصول الحكم)، وأراد فيه أن يؤسّس لفصل الدين عن الدولة، وغيرهما ممن يصوّرهم مراد وهبة وغيره ضحايا للتطرف والأصولية في سبيل تمسكهم بالتنوير والانفتاح والتقدم.

علاقة مراد وهبة بفكر ابن رشد:

أما عن علاقته بفكر ابن رشد فقد دعا في كتبه ومقالاته ومحاضراته إلى الرجوع إلى فلسفة ابن رشد، وإحياء الرشدية، كما أنه أحد أبرز الشخصيات المنظمة والمشاركة في مؤتمرات الرشدية والداعمين لها، وقد أطلق عليه تلامذته ومحبوه لقب (عميد الفلاسفة العرب)، و(ابن رشد عصره)[2].

ومن أمثلة المسائل الفلسفية التي ناقشها مراد وهبة في إطار فكر ابن

---

(١) المرجع السابق ص٢٥.

(٢) انظر: حوارًا معه أجراه معه سامح سامي في موقع (نادي الفكر العربي)، بتاريخ ٩/ ٥/ ٢٠٠٥م، وانظر: ملاك الحقيقة المطلقة، مراد وهبة ص١٠٧، وفيه فصل خصه بالحديث عن «ابن رشد والتنوير».

رشد مسألة (العقل والعقلانية)، ومسألة (التأويل)، يقول مراد وهبة: (في تقديري أن عقلانية ابن رشد تقوم في العلاقة العضوية بين التأويل والبرهان، يقرر ابن رشد حق انفيلسوف أو الراسخ في العلم في «تأويل» النص الديني بما يتفق وطبيعة البرهان العقلي... ومن شأن التأويل أن يخرق الإجماع، إذ لا يتصور فيه إجماع على حد قول ابن رشد، ولهذا يمتنع تكفير المؤول، أي لا تكفير مع التأويل)[1].

ويرى مراد وهبة أن فكر ابن رشد الذي أسهم في تأسيس العقلانية الأوروبية كما يرى، وما تولد عنها من إصلاح ديني في القرن السادس عشر الميلادي هو الملاذ الآمن للمسلمين والعرب من التخلف والظلامية، وفي سبيل ذلك قام بتأسيس (الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير)، التي أخذت على عاتقها إقامة الندوات والمؤتمرات حول فلسفة ابن رشد، ونشر القيم الرشدية[2].

* * *

(١) ابن رشد والتنوير، مراد وهبة ص٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص٢٥.

أبرز الشخصيات المنتسبة إلى الإسلام

محمود قاسم:

محمود قاسم من مواليد مصر، وعمل أستاذًا للفلسفة في كلية دار العلوم في جامعة القاهرة، بعد أن أنهى دراساته العليا في باريس، وحصل على الدكتوراه في جامعة السوربون، وكانت له سجالات فكرية في منتصف القرن العشرين الميلادي مع أتباع المذهب الأشعري الذين استفزهم دفاعه عن ابن رشد وتحيزه له في ردوده على الأشاعرة.

كما أن نزعته العقلية ظاهرة في كتبه التي نشرها عن ابن رشد باللغتين العربية والفرنسية، ورأى فيها أن لا أصالة فكرية ولا فلسفة حقة إلا حيث يكون العقل والمذهب العقلي، وبهذا كانت فلسفة ابن رشد العقلية -في نظره- هي الأقرب لروح الإسلام[1].

ومن كتبه: (نظرية المعرفة عند ابن رشد، وأثرها في توما الإكويني)، كما نشر (الكشف عن مناهج الأدلة) لابن رشد، وقدم له بمقدّمة مستفيضة عرض فيها لآراء (الأشاعرة) وهاجمهم، وعرض لمذهب (الماتريدية)[2]، و(المعتزلة) فمجّدهم وأثنى على طريقتهم[3].

---

(١) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار ١/ ١٨.

(٢) **الماتريدية**: أتباع أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، وهي فرقة قريبة في أصولها الكلامية من مذهب الأشاعرة، وأهم ما تميزت به هو القول بأزلية التكوين، وهي الصفة الثامنة التي تضيفها الماتريدية على الصفات السبع عند الأشاعرة. انظر: الماتريدية دراسة وتقويمًا، أحمد الحربي ص٧٩ وما بعدها.

(٣) انظر: مقدمة محمود قاسم على كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٨-١٩، (طبعة مكتبة الأنجلو المصرية).

علاقة محمود قاسم بفكر ابن رشد:

أما عن علاقته بفكر ابن رشد فقد سبق ذكر تناوله له باعتباره معبرًا عن روح ما يسمى بـ(الفلسفة الإسلامية) وأصالتها، وأن له اشتغالًا واضحًا بنشر تراث ابن رشد الفلسفي، وتحقيقه، والتقديم له، وأنه كتب بإعجاب عن ابن رشد، ودافع عنه، خصوصًا في كتابه (ابن رشد المفترى عليه)، وله أيضًا كتاب بعنوان (ابن رشد وفلسفته الدينية)، وحاصل ما في هذه الدراسات إعادة تقرير النقد الذي وجّهه ابن رشد لمدارس أهل الكلام وخصوصًا الأشاعرة[1].

وقد أفاد مما كتبه رينان في كتابه (ابن رشد والرشدية) في كثير من المواضع لا سيما عند كلامه في محنة ابن رشد مع السلطان، واختلف معه في مواضع[2].

وهو يعلن عن ولائه ومحبّتِه الشديدة لابن رشد وفلسفته، وينتصر لآرائه، ويرد على منتقديه، ويتحسر على ما جرى من إهمال أهل ملته له، وعلى عدم متابعتهم له، فقال: (فحرم بنو ملته من تلك الآمال التي كان يحملها إنتاج هذا الفيلسوف، ونعني بتلك الآمال هذه الحركة العقلية التي تحقّقت في أوروبا، بفضل من أطلقوا على أنفسهم اسم الرشديين)[3].

وقال أيضًا: (أما ما نعلمه، فهو أن هذا الأدب الشعبي حجب عن المسلمين حقيقة مفكر من أكبر مفكريهم عرف الآخرون فضله وعبقريته قبلهم)[4]، ويقصد محمود قاسم بالأدب الشعبي أي: ما شاع بين الناس

---

(١) انظر: موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، سعيد فودة، ص ١٨.

(٢) انظر: ابن رشد وفلسفته الدينية، محمود قاسم ص٢٩ (طبعة مكتبة الأنجلو المصرية).

(٣) ابن رشد وفلسفته الدينية، محمود قاسم ص٣١، ابن رشد المفترى عليه، محمود قاسم ص٢٦.

(٤) المرجع السابق، ص٣٢.

من ذم ابن رشد، وما أتى على ألسنة الشعراء من شعر في ذمّه، وقد أورد بعض الأمثلة على ذلك.

ويميل محمود قاسم إلى فكر الاعتزال، ومن المعلوم أن ثمة أصولًا في فكر المعتزلة استهوت كثيرًا من العلمانيين، من ذلك غلوهم في مكانة العقل من النص[1]، ويرى أن مؤرخي الفلسفة أخطؤوا عندما أطلقوا اسم (المذهب الرشدي اللاتيني)، وأنه كان ينبغي أن يسموه (بالمذهب العربي اللاتيني) نسبة إلى الفلسفة العربية ذات النزعة الأفلاطونية المتمثلة في الفارابي والكندي وابن سينا، وليس لابن رشد[2].

وقد يختلف محمود قاسم عن بعض الرشديين العرب في كونه أكثر اهتمامًا وتركيزًا من غيره على إظهار ابن رشد فيلسوفًا عربيًّا مسلمًا متميزًا في فلسفته عن أرسطاطاليس، ويرى أصالة فكر ابن رشد وعبقريته في إطار الإسلام، ويرفض أن يكون ابن رشد تابعًا لأرسطاطاليس، كما يرفض كثيرًا مما نسبه إليه الرشديون اللاتين، وبالتالي ربما كانت كتاباته **بالمقارنة مع غيره من الرشديين العرب أقل همّة في توظيف فلسفة ابن رشد في قضايا تغريب المجتمع، وتحميلها كثيرًا من قضايا الفكر الغربي**[3].

ومن أمثلة المسائل الفلسفية التي تناولها محمود قاسم ودافع فيها عن موقف ابن رشد وفق تصور محمود قاسم لفلسفته مسألة علم اللّه بالجزئيات، حيث أنكر ما نسب إلى ابن رشد من القول بإنكار علم اللّه بالجزئيات، واستند في إثبات رأيه إلى مواضع من كلام ابن رشد أخبر فيها بأن اللّه

---

(١) انظر: نهج الاعتزال في الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ظافر شرقة ص٢٠٦ وما بعدها.

(٢) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٦٢.

(٣) انظر: مقدمة محمود قاسم على كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٨-١٩، (طبعة مكتبة الأنجلو المصرية).

تعالى يعلم الأشياء جميعها صغيرها وكبيرها، فلا تخفى عليه خافية، وإن كان يعلمها على نحو يختلف عن علم الإنسان للأشياء، وأن علمه تعالى لا يوصف بأنه كلي أو جزئي كما يوصف بذلك علم الإنسان[١].

وعرض محمود قاسم لما نسب إلى ابن رشد من إنكار خلود النفس وأنكر أن يكون ابن رشد قاله، وأنكر ما نسب إلى ابن رشد من القول بالنفس الكلية، والاتحاد والاتصال الصوفي بالله تعالى، وإنكار الخلق المباشر[٢]، كما نفى عنه مطلقًا أن يكون متأثرًا بالآراء الأفلاطونية الحديثة[٣].

نصر أبو زيد:

وُلد نصر أبو زيد في إحدى قرى طنطا في مصر عام **١٣٦٢**هـ - **١٩٤٣**م، ودرس في قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب في جامعة القاهرة، ثم حصل على الماجستير في الدراسات الإسلامية، ثم الدكتوراه من القسم نفسه في الدراسات الإسلامية.

وعمل أستاذًا مساعدًا بهيئة تدريس جامعة القاهرة في كلية الآداب في قسم اللغة العربية، وأستاذًا زائرًا في جامعة أوساكا للغات الأجنبية في اليابان بين عامي **١٩٨٥**- **١٩٨٩**م، وأستاذًا في جامعة ليدن بهولندا بعد ما هاجر إليها في عام ١٤١٦هـ - **١٩٩٥**م عقب غضب المسلمين عليه بسبب تأليفه كتابًا متطرفًا حول النص القرآني.

وقد حصل على عدد من الجوائز، منها:

---

(١) انظر: ابن رشد المفترى عليه، محمود قاسم ص٣٦.
(٢) انظر: ابن رشد المفترى عليه، محمود قاسم ص٣٦.
(٣) المرجع السابق ص٤٥.

- جائزة عبد العزيز الأهواني للعلوم الإنسانية من جامعة القاهرة ١٩٨٢م.
- وسام الاستحقاق الثقافي من رئيس جمهورية تونس ١٩٩٣م.
- جائزة اتحاد الكتاب الأردني لحقوق الإنسان، ١٩٩٦م.
- كرسي كليفرينجا Cleveringa للدراسات الإنسانية - كرسي في القانون والمسئولية وحرية الرأي والعقيدة - بجامعة ليدن في عام ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ميدالية حرية العبادة، مؤسسة إليانور وتيودور روزفلت ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- جائزة مؤسسة ابن رشد للفكر الحر عام ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، في معهد جوته في برلين.

ومن أبرز مؤلفاته:

١- (نقد الخطاب الديني)، وقد كتبه ليكون بحثًا للترقية يحصل بموجبه على لقب أستاذ، ولكن لجنة الترقيات في الجامعة قررت عدم أهليته العلمية، واتهمت آراءه فيه بالزندقة والإلحاد، لما تضمنه من العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة والتمهيد لرفضهما، والهجوم على الصحابة، وإنكار المصدر الإلهي للقرآن الكريم، والدفاع عن الماركسية والعلمانية، وغير ذلك.

٢- (الموسوعة القرآنية)، وقد اشترك مع محمد أركون في تحريرها، والإشراف عليها، والكتابة فيها، وهي تقع في ستة مجلدات نشرتها دار بريل الهولندية، وشارك في كتابتها أكثر من (٢٥٠) باحثًا ومفكرًا، ومعظمهم غربيون.

٣- (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، وهو رسالته في مرحلة الماجستير.

٤- (تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي)، وهو رسالته في مرحلة الدكتوراه.

٥- (مفهوم النص)، وقد أراده دراسة في علوم القرآن.

٦- (المرأة في خطاب الأزمة)، وطبع ضمن كتاب (دوائر الخوف).

٧- (التفكير في زمن التكفير)، جمع وتحرير وتقديم نصر أبو زيد عن قضية التفريق بينه وبين زوجته بسبب رفع دعوى الردة عليه[١].

توفي نصر أبو زيد في عام ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م، إثر إصابته بمرض لم يستطع الأطباء تحديد طريقة علاجه.

علاقة نصر أبو زيد بفكر ابن رشد:

ابن رشد في نظر نصر أبو زيد هو رائد عصر التنوير، ومطلق ثورة العقل العربي، وقد وصف فكره بـ(الخطاب الرشدي التنويري)[٢]، كما يمكن أن نلتمس موقفه من فكر ابن رشد في عدد من المقالات التي نشرها في صحف مختلفة، بالإضافة إلى كتبه المتعلقة بالنص الشرعي وتأويله؛ حيث تطرق في بعضها إلى ذكر اجتهادات ابن رشد في قضية التأويل[٣].

وقد تتابعت كتابات بعض المثقفين العرب بعد وفاة نصر أبو زيد مباشرة في الإشادة بجهوده في إبراز فكر ابن رشد والدفاع عنه، وعقدوا المقارنات بينه وبين ابن رشد، ومما ذكره بعضهم في ذلك مثلًا أن كليهما كان محبًّا للإسلام ومدافعًا عنه ضدَّ مُشوِّهيه، وكلاهما كان (يبحث في جوهر العقيدة)، وكلاهما سعى في (تعظيم العقل وتحرير التفكير الإنساني)، وأن

---

(١) انظر: موقع الجزيرة نت، تاريخ ٢٥/ ٩/ ١٤٢٦هـ، ٢٨/ ١٠/ ٢٠٠٥م.

(٢) انظر: الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد ص٥٨، العلمانيون والقرآن، أحمد الطعان ص٣٢.

(٣) انظر: العلمانيون والقرآن، أحمد الطعان ص٣٢.

كليهما (احترمهما العالمُ، وانحنت عندهما القامات الفكرية الرفيعة)[١]، من الفلاسفة ونحوهم، ومن أجل احترامهما للعقل عاداهما المجتمع واتُّهِما بالكُفر، وكلاهما على إثر ذلك نُفيا عن أوطانهما، وفضّله بعضهم على ابن رشد في جانب، وهو أن الأول مات في منفاه مراكش، والثاني لم يمت في منفاه (هولندا)، بل في وطنه مصر، إلى آخر مبالغاتهم في تمجيده تبعًا لموقفه من ابن رشد[٢].

وقد ساعده مراد وهبة على الظهور من خلال دعوته إلى عدد من المؤتمرات الدولية، وتقديمه فيها إلى الغرب، ففي عام **١٤١٥هـ - ١٩٩٤م** دعاه مراد وهبة للمشاركة في مؤتمر دولي في القاهرة تحت عنوان (ابن رشد والتنوير)، وفي ذلك المؤتمر قدم نصر أبو زيد بحثًا عنوانه (التنوير الاسلامي من المعتزلة وابن رشد إلى محمد عبده)[٣]، أكد فيه على أن العقلانية هي التي جمعت بين هؤلاء الثلاثة، وأن محمد عبده هو الذي استعاد عقلانية المعتزلة وتنوير ابن رشد في القرن العشرين، لكن الردة عن العقلانية التي يعيشها المسلمون توشك أن تطمس معالم هذه العقلانية، ثم اختتم بحثه قائلًا: (لعل هذا المؤتمر هو من أهم قلاع المقاومة، مقاومة التنوير لمحاولة تشويهه وطمس معالمه)[٤].

ولنصر أبو زيد بحوث أخرى تؤكد على عنايته الخاصة بابن رشد،

---

(١) انظر: أبو زيد ابن رشد هذا الزمان، فاطمة ناعوت، موقع صحيفة الوطن الإلكترونية المصرية، بتاريخ ٦/ ٧/ ٢٠١٢م، وما بين الأقواس اقتبسته من كلام الكاتبة.

(٢) انظر: أبو زيد ابن رشد هذا الزمان، فاطمة ناعوت، موقع صحيفة الوطن الإلكترونية المصرية، بتاريخ ٦/ ٧/ ٢٠١٢م.

(٣) نشره في مجلة القاهرة في عدد مايو ١٩٩٥م، ونشره في أعمال مؤتمر (ابن رشد والتنوير)، دار الثقافة الجديدة، ط١، ١٩٩٦م.

(٤) انظر: التنوير من أبو زيد إلى ابن رشد، مراد وهبة، صحيفة (الأهرام)، بتاريخ ٣٠/ ٧/ ٢٠١٠م.

من ذلك بحث (خطاب ابن رشد بين حق المعرفة وضغوط الخطاب النقيض)[1].

محمد عابد الجابري:

وُلد محمد عابد الجابري في مدينة (فكيك) في شرق دولة المغرب سنة ١٣٥٤هـ- ١٩٣٥م، وقد عمل في مجال التعليم قرابة ٤٥ سنة، كان فيها معلمًا ثم ناظر ثانوية، ثم مراقبًا وموجهًا وتربويًا لمعلمي الفلسفة في التعليم الثانوي، ثم أستاذًا لمادة الفلسفة في التعليم الجامعي[2].

وحصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة محمد الخامس بالرباط، وعمل أستاذًا للفلسفة في الجامعة نفسها، وكان عضوًا بارزًا في حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية فترة طويلة، وبقي متأثرًا بالفكر الماركسي في مؤلفاته حتى مماته، ثم قدم استقالته من الحزب عام ١٤٠١هـ- ١٩٨١م، واعتزل بعدها العمل السياسي ليتفرغ للكتابة والتأليف.

وقد حصل على عدد من الجوائز، منها:

١- جائزة بغداد للثقافة العربية -اليونسكو سنة ١٩٨٨م.

٢- ميدالية ابن سينا من اليونسكو بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة سنة ٢٠٠٦م.

٣- جائزة ابن رشد للفكر الحر سنة ٢٠٠٨م.

وله مؤلفات كثيرة من أهمها:

١- (نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي).

---

(١) نشره في مجلة ألف، العدد السادس عشر، عام ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م. انظر: ابن رشد في مصر، وائل غالي ص١٥٤.

(٢) انظر تعريفًا به في: موقعه الرسمي على شبكة الإنترنت (www.aljabriabed.net)

٢- (الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية).

٣- (تكوين العقل العربي).

٤- (بنية العقل العربي).

٥- (إشكالية الفكر العربي المعاصر).

٦- (مدخل إلى القرآن الكريم)، وغيرها كثير.

ويرتكز فكر محمد عابد الجابري في كثير من كتاباته على صياغة مشروع جديد لقراءة التراث، ويعني به الكتاب والسنة في المقام الأول، ومن هذه الفكرة انطلق في نقد العقل العربي في تكوينه وبنيته، ونقد العصر الذي تكون فيه[١].

ووضح محمد عابد الجابري ملامح هذا المشروع في أول مؤلفاته وهو (نحن والتراث)، ثم في كتاب (الخطاب العربي المعاصر)، ووجد الكتابان احتفاءً كبيرًا من المثقفين العرب الذين حرصوا على إبراز فكرته وكتبه، وبالغوا في وصف مضمونهما، كما أنه قدم في كتبه الأخرى نماذج وتطبيقات إضافية على ما سبق أن تضمنه الكتابان السابقان، وكلها أفكار تهدف إلى تقديم منهج جديد لقراءة التراث قراءة عصرية.

توفي محمد عابد الجابري في عام ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

علاقة محمد عابد الجابري بفكر ابن رشد:

أما عن علاقة محمد عابد الجابري بابن رشد، فقد أكدها في مؤلفاته، حيث قدَّم دراسة خاصة حول ابن رشد بعنوان (ابن رشد سيرة وفكر.. دراسة نصوص)، وأظهر فيها عناية خاصة بحياة وفكر ابن رشد، وقام أيضًا بإعادة

---

(١) انظر: قراءة التراث في العصر الحاضر- محمد الجابري أنموذجًا- عرض وتقييم، وفاء بنت عبد الكريم اليامي (رسالة ماجستير)، ١٤٣٢هـ، قسم الثقافة الإسلامية في جامعة الملك سعود.

إخراج كتب ابن رشد التي نقد فيها المتكلمين، مثل (الكشف عن مناهج الأدلة) و(فصل المقال) و(تهافت التهافت)، ووضع لها مقدمات، وعلّق على بعض نصوص ابن رشد.

كما أكد على هذه العلاقة أيضًا مثقفون آخرون قرؤوا كتبه وعرفوا فكره، فعده بعضهم (ابن رشد القرن العشرين)[1]، وفي مؤتمر (الأفق الكوني لفكر ابن رشد) أشاد بعض الحاضرين بجهوده في تعزيز الاتجاه الرشدي؛ من خلال مؤلفاته التي لم تقتصر على مجرد تحقيق وإخراج متون ابن رشد، بل إنها قدمت أفكارًا خدمت بلا شك الاتجاه الرشدي، وأبرزت النزعة العقلية عند ابن رشد، وحاول صاحبها أن يقدم فيها اتجاه ابن رشد العقلي بديلًا عن منهج أهل السنة المعظّم لنصوص الوحي.

ولما كان محمد عابد الجابري يغيب في آخر حياته عن بعض المؤتمرات الرشدية بسبب المرض، لم يكن ذكره وجهده في خدمة فكر ابن رشد ليغيب عنها، فقد ذكروا له ذلك في افتتاحية المؤتمر السابق على لسان رئيس الجمعية الفلسفية المغربية (محمد سبيلا) التي أسهمت في إقامة المؤتمر، ولم يغب ذكره أيضًا عند عرض أوراق العمل في ذلك المؤتمر التي اطلع أصحابها -يقينًا- على ما كتبه محمد عابد الجابري حول فكر ابن رشد وفلسفته، وأفادوا من كتبه ومؤلفاته في بحوثهم وأوراقهم التي تقدموا بها[2].

ولطالما دعا محمد عابد الجابري إلى الأخذ (بالفلسفة العقلانية)، ووجوب اتخاذها منهج حياة، وإلى تبني النظريات الفلسفية القديمة والجديدة التي تدعو إلى سيادة العقل وتحكيمه في كل شيء، وأول ما دعا

---

(١) انظر: موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، سعيد فودة ص١٩.

(٢) انظر مثلًا: الكلمة الافتتاحية التي قدم بها محمد سبيلا مؤتمر الأفق الكوني ضمن كتاب: الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص١١.

إلى اعتماده للوصول إلى الفلسفة العقلانية فلسفة أرسطاطاليس ومنطقه العقلي في الفلسفة اليونانية، وامتدادها عند ابن رشد الذي يعتبره محمد عابد الجابري (رائد الفلسفة العقلانية العربية)[١].

وقد عرض محمد عابد الجابري لكثير من المسائل الفلسفية في إطار فلسفة ابن رشد، فدافع عن موقفه في كثير منها، وتأول له في بعضها، والأمثلة على تلك المسائل كثيرة، لا سيما في مقدماته على كتب ابن رشد.

ومن أشهر قضايا الفلسفة التي اهتم بها محمد عابد الجابري قضية (البرهان)، وعبر عنها بقوله: (ما تقرره الأقاويل العلمية البرهانية، أي المعرفة العلمية-كما كانت في عصره)، فعد جهده في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) دفاعًا عن العلم، وأشاد بما قدمه من تصور علمي فلسفي للكون الذي يشيّده العقل بعيدًا عن أي شاغل آخر غير طلب الحقيقة[٢].

عاطف العراقي:

وُلد عاطف العراقي في مصر عام ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م، ودرس في قسم الفلسفة من كلية الآداب في جامعة القاهرة، ثم حصل على الماجستير ثم على الدكتوراه، وعمل أستاذًا في الجامعة نفسها منذ عام ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

وكان من أبرز دعاة التنوير الذين تصدروا لنشر الفكر الغربي في مصر[٣]، وعضوًا في عدد من الهيئات واللجان العلمية، منها على سبيل المثال:

---

(١) انظر: نحن والتراث، محمد عابد الجابري ص٢٥، بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري ص٥١٢-٥٢٩، تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري ص١٧.

(٢) انظر مقدمته في: الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد ص٦٩.

(٣) انظر: رحيل المفكر العربي عاطف العراقي أثناء محاضرته بجامعة الأزهر، ملحق الرسالة، صحيفة (المدينة) السعودية، ٦/ ٣/ ٢٠١٢م، هؤلاء المثقفون وفكرهم الإصلاحي، سيد عبد الستار ميهوب ص٢٠٥.

١- عضو في اللجنة الدولية لنشر تراث ابن رشد.

٢- عضو في اتحاد الكتاب المصري.

٣- عضو مجلس إدارة الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية.

٤- عضو رابطة الأدب الحديث.

٥- عضو رابطة المتاحف.

٦- خبير الفلسفة بمجمع اللغة العربية بالقاهرة.

وقد قضى عاطف العراقي عمره رافضًا للزواج؛ عملًا بنصيحة أستاذه زكي نجيب محمود، لكي يكون متفرغًا للتأمل والتركيز وللحياة الفلسفية والفكرية كما قال، وعاب على ابن رشد الزواج، فقال: (كان واجبًا عليه الحرص على حياة العزوبة حتى يتفرغ تمامًا للفكر والإبداع)[١].

وقال في بعض محاضراته: (إن ابن رشد لو لم يتزوج لكان أنتج أعمالًا أهم وأكثر مما أنتج)[٢].

ومما يلحظ في سيرته صلاته الحميمة بنصارى الدومينيكان واستفادته كثيرًا منهم في دراساته وأبحاثه الفلسفية، وأهمهم الأب جورج شحاتة قنواتي، فقد تعلم على يديه لأكثر من ربع قرن، والتقى عنده بعدد من المستشرقين الذين كانوا يأتون إلى دير الآباء الدومينيكان فرادى وجماعات، وذكر أنه تعلم أيضًا منهم الكثير[٣].

---

(١) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٤٩٢.

(٢) انظر: ورحل عاشق ابن رشد الدكتور عاطف العراقي، جريدة (الشعب الجديد)، ٢٩/ ٢/ ٢٠١٢م.

(٣) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٣٠٣.

ومن الجوائز التي حصل عليها:

١- جائزة الدولة التشجيعية في العلوم الاجتماعية من المجلس الأعلى للثقافة عام ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

٢- جائزة الدولة للتفوق في العلوم الاجتماعية من المجلس الأعلى للثقافة عام ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٣- حصل على خطاب تقدير وشكر من بابا الفاتيكان (يوحنا بولس الثاني) على كتابه عن المفكر وأستاذ الفلسفة المصري (يوسف كرم)، ولدعوته المستمرة للسلام بين الأديان[١].

٤- خطاب تقدير من زين العابدين بن علي رئيس جمهورية تونس - سابقًا - عن كتاب «ابن رشد» الكتاب التذكاري[٢].

وله من المؤلفات ما يزيد على ثمانية وثلاثين (٣٨) كتابًا، نال ابن رشد منها حظًّا وافرًا، فمن كتبه التي خصها بالحديث عن ابن رشد:

١- (النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد).

٢- (المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد).

٣- (العالم في فلسفة ابن رشد).

٤- (الفيلسوف ابن رشد مفكرًا عربيًّا ورائدًا للاتجاه العقلي).

٥- (ابن رشد فيلسوفًا عربيًّا بروح غربية).

٦- (الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية.. أربعون عامًا من ذكرياتي مع فكره التنويري).

---

(١) انظر: ورحل عاشق ابن رشد، الدكتور عاطف العراقي، جريدة (الشعب الجديد)، ٢٩/ ٢/ ٢٠١٢م.

(٢) انظر: رحيل المفكر العربي عاطف العراقي أثناء محاضرته بجامعة الأزهر، ملحق الرسالة، صحيفة (المدينة) السعودية، ٦/ ٣/ ٢٠١٢م.

ومن مؤلفاته أيضًا: (ثورة العقل في الفلسفة العربية)، و(مذاهب فلاسفة المشرق)، و(العقل التنويري في الفكر العربي المعاصر)، و(البحث عن المعقول في الثقافة العربية.. رؤية نقدية)، و(الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل.. رؤية عقلية نقدية) وغيرها[1].

ولا يكاد يخلو كتاب له من الاحتفاء بابن رشد، مع اهتمام بالرموز الذين اشتغلوا بالفلسفة في الحضارة العربية، قديمًا وجديدًا، ومن الأسماء الفلسفية التي ترددت في كتبه: الكندي، والفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن طفيل، وابن باجه، وابن حزم، والشيخ محمد عبده، وقاسم أمين، والشيخ مصطفى عبد الرازق، وطه حسين، وأحمد لطفي السيد، وعثمان أمين، وزكي نجيب محمود، ويوسف كرم، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، وعبد الرحمن بدوي، وإبراهيم مدكور، والأب متى المسكين، والأب جورج شحاتة قنواتي، وغيرهم.

وله مشاركات كثيرة في المؤتمرات الدولية التي تعقد حول الفلسفة والفلاسفة، والتقريب بين الأديان، منها: مؤتمر عن السلام والأديان في إيطاليا، ومؤتمر عن الفكر الإسلامي في فاس، وغيرهما.

توفي في عام **١٤٣٤**هـ - **٢٠١٢**م عن عمر ناهز **٧٦** عامًا، وذلك عقب إلقاء إحدى محاضراته[2].

علاقة عاطف العراقي بفكر ابن رشد:

وأما عن علاقته بفكر ابن رشد، فلقد كان عاطف العراقي من أشد المدافعين عن فلسفة ابن رشد، والمطالبين بإحيائها، والمنادين بإيجاد تيار

---

(١) انظر: ورحل عاشق ابن رشد الدكتور عاطف العراقي، جريدة (الشعب الجديد)، ٢٩/ ٢/ ٢٠١٢م.

(٢) انظر: رحيل المفكر العربي عاطف العراقي أثناء محاضرته بجامعة الأزهر، ملحق الرسالة، صحيفة (المدينة) السعودية، ٦/ ٣/ ٢٠١٢م.

رشدي عربي معاصر، وتكفي دلالة كتبه في وسمها ومضمونها وعددها على ثبوت اتصال فكره بابن رشد، وله عبارات واضحة في تمجيده وفلسفته، ووجوب استحضارها والاكتفاء بها في تحقيق النهضة، والإفادة منها في محاربة التيارات الدينية الرجعية والمتخلفة؛ على حد زعمه.

والاهتمام بما كتبه عاطف العراقي في هذا الصدد مهم في التعرف على الرشدية؛ وذلك لأسباب معقولة في ظني وهي:

أولًا: كونه من أكثر من ألّف في فلسفة ابن رشد، حيث فاق في تأليفه حول ابن رشد وفلسفته من ناحية (الكم) محمد عابد الجابري ومراد وهبة ونصر أبو زيد مجتمعين.

وهو من أشدهم تعظيمًا له ولفلسفته، حتى إنه ينسب إليه، وأول ما يتبادر إلى الناظر في مؤلفاته خدمته لفلسفة ابن رشد، وإخلاصه في دعوته إليها، ليس بوصفها طيفًا من أطياف الفكر العربي فحسب، وإنما بوصفها منهج حياة، ونسقًا فكريًّا عالميًّا[1].

ثانيًا: سعيه عند كل مناسبة في ربط قيم الحداثة والتنوير بفكر ابن رشد، واجتهاده في إلصاقها به.

وإن مما يؤكد على تلك المكانة العلية لابن رشد عند عاطف العراقي تلك الجمل الكثيرة التي يسوقها في تبجيله وإجلاله، من ذلك وصفه له بأنه (آخر فلاسفة العرب)، و(العملاق)، و(أعظم وآخر فلاسفة العرب)، و(الفيلسوف العميق التفكير)، (فلسفته تجاوزت حدود المكان والزمان)، و(عميد الفلسفة العقلية في تاريخ الفلسفة العربية من مشرقها إلى مغربها)، وهو يزعم أن لا عقلانية في تاريخ العرب تداني عقلانية ابن رشد، لا قبله ولا بعده[2].

---

(١) انظر: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، عاطف العراقي ص١٣.

(٢) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص١٣، ص١٤، ص٢٩٩.

وذكر أن كل أعماله من تآليف وغيرها إنما يقدمها لتنبيه الأذهان إلى أهمية ابن رشد وفلسفته، و(تكفيرًا عن ذنوبنا نحن العرب الذين أسأنا إلى ابن رشد وفلسفته طوال عدة قرون) كما قال[1].

وبالإضافة إلى تآليفه فقد شارك في أكثر من مؤتمر دولي عن ابن رشد - وستأتي الإشارة إليها لاحقًا - وكتب متباهيًا: (إنني اهتممت بابن رشد، وكتبت عنه أكثر من أي باحث عربي أو غربي، وقد أكد هذا سالم ياقوت حين كتب دراسة منشورة عن الدراسات الرشدية - عاطف العراقي نموذجًا-، فقد كتبت عن ابن رشد مجموعة مجلدات... كما حضرت أكثر ما عُقد من مؤتمرات عن ابن رشد... وأنا من أكثر العرب الذين اهتموا بشرح فلسفة ابن رشد... ودافعت عن فلسفته باستماتة... بالإضافة لمناداتي بعدم الخلط بين الدين والسياسة، ودفاعي عن التنوير)[2].

وكان يوجّه تلاميذه في الدراسات العليا إلى دراسة فلسفة ابن رشد، وإبراز جوانب التنوير فيها، ويبدي أسفه لاهتمام الغرب الكبير بابن رشد بينما أهمله العرب، فأسهمت فلسفته في بناء نهضتهم.

ولقد أطلق عليه أتباعه ومحبوه وصف (ابن رشد عصره)، و(ابن رشد مصر)، وقال عنه جابر عصفور: (عاطف العراقي عشقه لابن رشد قديم، ودفاعه عن العقلانية معروف، وحرصه على التنوير يشهد له بأنه واحد من فرسان التنوير)[3].

وقال عاطف العراقي مرة عن نفسه: (يسمونني «ابن رشد المصري»؛

---

(١) المرجع السابق ص٣٠٢.

(٢) انظر: حوارًا صحفيًا مع عاطف العراقي، صحيفة (الجزيرة)، تاريخ ١١/ ٥/ ١٤٢١هـ، عدد ١٠١٧٩.

(٣) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٢٨٧، وانظر: مقدمة جابر عصفور على كتاب حوار حول ابن رشد ص١٧.

لأنني قدمت ١٢ كتابًا عنه، ولدرجة أن انتصاري لفكر ابن رشد كان وراء ذهابي إلى المحكمة ورفع دعاوى قضائية ضدي في عام ١٩٩٥م بسبب رأيي)[١].

❊ ❊ ❊

(١) انظر: حوارًا صحفيًا مع عاطف العراقي، صحيفة (المصري اليوم)، تاريخ ٩/ ٢/ ٢٠٠٨م، عدد ١٣٣٦، ولقب (ابن رشد عصره) قد أطلقه بعض الكُتاب على محمد عابد الجابري أيضًا، وبالفعل فقد مثَّل عاطف العراقي الرشدية المشرقية، في حين مثل محمد عابد الجابري الرشدية المغربية، وقد جمعهما حبُّ ابن رشد والولاء لفلسفته، والسعي في إبرازها عن طريق التأليف، وعقد الندوات، وتنسيق المؤتمرات، والمشاركة فيها، فكانا -في نظري- أظهر من يمثل الرشدية المعاصرة من المتأخرين، وهو ما يعطي لكتابتهما أهمية خاصة في أيّ دراسة حول رأي المعاصرين في ابن رشد والرشدية.

موازنة بين الرشديين النصارى والمنتسبين للإسلام

ذكرت فيما سبق نماذج للرشديين المنتسبين للإسلام وغير المسلمين، ويمكنني أن أشير فيما يلي إلى بعض الفروقات بين الفريقين، ومنها:

أولًا: بالنظر فيما كتبه الفريقان فسوف نجد تطابقًا بينهما في كثير من الأصول الفلسفية، وفي مكانة الدين من الفلسفة، وفي تقديم العقل الفلسفي على النصوص الدينية، كما أن هناك اشتراكًا في الدعوة إلى توظيف فلسفة ابن رشد في المشروع التغريبي الذي يريدون فرضه على الأمة.

بل إن تعدد دياناتهم واختلاف ميولاتهم الفكرية وانتماءاتهم السياسية لم يؤثرا كثيرًا في موقفهم من الفلسفة ومن ابن رشد، فالمشروع في أصله علماني، وهم لا يفرّقون بين أنفسهم على أساس عقيدة أو دين، كما أن نظرتهم للفلسفة شمولية، ولا مشكلة عند أحدهم في تجاوز المبادئ الدينية إلى ما قرره الفلاسفة.

لكن بالرغم من اختلافهم في الدين الذي نشؤوا عليه، ووجود شيء من الاختلاف في المشارب والميولات الفكرية **إلا أن ما لم يختلفوا فيه هو مواجهة قيم الإسلام ومبادئه، ووقوف بعضهم بجانب بعض في الحرب على الإسلام**[1].

---

(١) من أمثلة التقارب بين الرشديين واتفاقهم على المشروع المناوئ للإسلام رغم=

ثانيًا: ليس من المستغرب أن نجد عند غير المنتسبين إلى الإسلام تصريحًا بتبني بعض الآراء الفلسفية المتضمنة لشيء من الإلحاد أو المؤدية إليه، كالداروينية، أو القول بالنسبية، ونحو ذلك، أكثر من الذين ينتسبون منهم إلى الإسلام.

ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن الجرأة في إعلان تبني هذه القضايا تؤلب عليهم عموم أهل الإسلام، على اعتبار أن الكافر إذا قال بها فإنه لم يأتِ بجديد، أو أنه باقٍ على أصل الكفر، بخلاف ما لو صرح باعتناقها رجل يدّعي الإسلام، فإنه يصير في نظر المسلمين مرتدًّا إذا أتى ما يوجب كفره.

ومن هنا هبَّ المسلمون -كما سبق- للإنكار على مقالات نصر أبو زيد، وحكموا بكفرها، وهو في أثناء تلك الحملة وبعدها لم يزل رافضًا الاتهام بكفره، ومثله أيضًا عاطف العراقي الذي رُفعت عليه دعوى مشابهة في عام **١٤١٦**هـ - **١٩٩٥**م فهرع إلى نفي الكفر عن نفسه كما فعل نصر أبو زيد.

وربما يفسّر لنا هذا شدة الحملة التي قادها أهل العلم والدعوة في مصر في الاحتساب على مثل نصر أبو زيد، وعاطف العراقي، وأمثالهما من المنتسبين إلى الإسلام بشكل أظهر من غير المسلمين، رغم تلفظ غير

= اختلاف دياناتهم التي ينتسبون إليها، مراد وهبة (النصراني) ونصر أبو زيد المنتسب إلى الإسلام، فكلا الرجلين اجتمعا على وجوب بعث فكر الفلاسفة، وفرضه بدلًا من الدين، وقد قال مراد وهبة: (التقيت أبو زيد فأهداني كتابه المعنون (نقد الخطاب الديني)، وجاء إهداؤه على النحو الآتي: «إلى أستاذنا جميعًا دكتور مراد وهبة، محاولة للاجتهاد والمشاركة»)، انظر: التنوير.. من أبو زيد إلى ابن رشد، مراد وهبة، صحيفة (الأهرام)، بتاريخ ٣٠/ ٦/ ٢٠١٠م.

المسلمين بما هو أعظم أحيانًا[1]، وشدة حملة أهل الإسلام في الإنكار على باطل نصر أبو زيد وأمثاله أكثر من مراد وهبة مثلًا لها ما يبررها، فإن محاولات هدم قيم الإسلام ومبادئه من الداخل أبلغ من المحاولات الخارجية، **والعدو الداخلي أعظم خطرًا من العدو الخارجي؛ فإن قومًا إذا احتموا في حصنهم، وعدوهم يتربص بهم خارجه، كان تحرزهم من أتباع عدوهم في داخل حصنهم أولى وأوجب عليهم من تربص عدوهم في الخارج.**

وهم مع إنكار أفراد من الأمة عليهم وكشف زيغهم يحتالون على أهل الإسلام في سبيل التخلص من تبعات مقالاتهم المنحرفة فينسبون تلك القضايا المخلة بأصول الاعتقاد إلى فلاسفة منتسبين إلى الإسلام كابن رشد، فيعظّمون للناس فقهه ومكانته الشرعية بقصد تمرير تلك القضايا الخطيرة على من لا يميز الحق من الباطل.

ثالثًا: بدا لي من بعض كتابات الرشديين المنتسبين إلى الإسلام أن أسلوبهم في الهجوم على خصوم ابن رشد والفلاسفة يفوق في حدته أحيانًا بعض الرشديين من غير المسلمين، وعباراتهم كانت أشد تقريعًا، وأكثر لمزًا للعلماء الذين هاجمهم ابن رشد أو هاجموه.

ولا يكاد يجد القارئ للرشديين المنتسبين للإسلام أي إشادة أو إعذار للأئمة والعلماء في هجومهم على ابن رشد، في الوقت الذي يعتذرون فيه لمن هاجمه من قساوسة النصارى ورهبانهم، ويلتمسون العذر لهم،

---

(١) في بعض عبارات مراد وهبة على سبيل المثال ما يقترب به نحو الإلحاد وإنكار الأديان. انظر مثلًا: ما كتبه محمد الحسيني إسماعيل عنه في: وهرب الفيلسوف المصري د. مراد وهبة من المواجهة، صحيفة الحوار المتمدن الإلكترونية، بتاريخ ٢٤/ ٢/ ٢٠٠٧م، العدد: ١٨٣٦.

ويحسنون الظن فيهم، فقد قال عاطف العراقي على سبيل المثال عن الأب متى المسكين الذي انتقد ابن رشد: (فكر الأب متى المسكين يُعدُّ فكرًا خالدًا مهما مرَّت بنا السنوات والأجيال، يكفي أن نقول: إن هذا الفكر فكرٌ صادر عن نفس زكية أخلصت للعلم بغير حدود، وأخلصت للبحث بغير حدود، لدرجة أن الإنسان يقف في دهشة حينما ينظر إلى الإنتاج الفكري الضخم الذي تركه لنا الأب متى المسكين... وبطبيعة الحال إذا كان الأب متى المسكين في بعض المناسبات يعلن أنه لم يتأثر بالفكر الفلسفي بوجه عام، لكني أقول: إن الإنسان أحيانًا تتسرب إليه أفكار فلسفية دون أن يكون مُطّلعًا على الكتب الفلسفية نفسها)[1].

رابعًا: عندما ننظر في بعض ما كتب فرح أنطون ومراد وهبة مثلًا نجده أكثر وضوحًا في المطالبة باستبعاد الدين، وعدم إقحامه في الحياة الفكرية والسياسية والاقتصادية؛ ذلك أنهما يدركان أن مشروع التنوير الرشدي الذي يروّجون له هو في أساسه علماني، بمعنى أنه يدعو إلى ممارسة العقل بعيدًا عن الدين، وعليه فإن علمانية التنوير التي يفهمها أمثال فرح أنطون ومراد وهبة وما تنادي به من فصل الدين عن سياسة المجتمع، أو عن الحياة، وتجعل الإيمان شأنًا فرديًا، ونحو ذلك؛ لا تحتاج إلى النص الديني كي تكتسب مشروعيتها منه، وإلا اعترفت بقصورها وعدم إغنائها عن المرجعية الدينية، وبالتالي تكون قد أقرت بهزيمتها أمام الدين[2].

في حين أخذ معظم الرشديين المنتسبين إلى الإسلام على عاتقهم همّ

---

(١) انظر: مناقشة رسالة بعنوان: دراسة مقارنة بين توما الإكويني والأب متى المسكين عن التجديد الفلسفي اللاهوتي، عايدة نصيف، مجلة مرقس، تاريخ ٢٤/٦/٢٠٠٩م.

(٢) انظر: عبادة ابن رشد.. فلسفة التنوير النخبوي، شهاب فخري، مجلة البوصلة، العدد الثالث، يناير/ ٢٠١١م.

التنقيب عن جذور للعلمانية في التراث المنسوب إلى الإسلام، ومحاولة إقناع أهل الإسلام بعدم معارضة الإسلام للعلمانية، وعدم وجود تناقض بين الدين والفلسفة، مع الدعوة إلى تأويل نصوص الدين إذا ما تعارضت مع المدنية الغربية، وهم مع ذلك يعلنون أنهم ليسوا ضد الدين، لكنهم لا يصرحون أبدًا بأنهم معه، بل يزعمون أنهم مع جوهره وروحه.

ومثل هذا النهج ظاهر في مشروع محمد عابد الجابري أكثر من غيره، وفكرته حول الموقف الواجب من النصوص الشرعية قد ضمّنها عددًا من كتبه خصوصًا كتابه (نحن والتراث)، وجميع الرشديين سواء من انتسب منهم إلى الإسلام أو كانوا كفارًا يتفقون على أن الحداثة بمعناها العام هي أن لا تكون هناك مرجعية للعقل غير العقل[1].

وبعد ما سبق من الفروقات بين الرشديين المنتسبين إلى الإسلام والرشديين من غير المسلمين فإنه من الواضح أن المشروع الرشدي الذي جمعهم هو مشروع واحد في أصوله وغاياته، وأن أصحابه في موقفهم من الفلسفة الرشدية لا يفرّقون بين أنفسهم على أساس العقيدة والدين، ولا شك أنهم في ذلك ينطلقون من نظرة شمولية تقيم الفلسفة مقام الدين في بناء القيم والتصورات وتنظيم جوانب حياة الإنسان العملية، واللّه تعالى أعلم.



(١) انظر: مقدمة محمد عابد الجابري على كتاب فصل المقال ص٤٨.

الفصل الثالث

مظاهر عناية الرشديين العرب
بفلسفة ابن رشد

المؤتمرات والندوات الرشدية

سبق ذكر أن العناية العربية بابن رشد وفلسفته وفكره قد بدأت منذ وقت مبكر من القرن العشرين الميلادي (القرن الرابع عشر الهجري)، وذلك عندما اطلع بعض العرب على ما كتبه الغربيون عن ابن رشد، وبالأخص ما كتبه المفكر الفرنسي أرنست رينان في كتابه (ابن رشد والرشدية)، ومنه انطلق فرح أنطون في مجادلاته مع الشيخ محمد عبده حول ابن رشد.

ومنذ ذلك اليوم وحتى يومنا هذا وأساليب الرشديين تتوسع في وسائل الترويج لفلسفة ابن رشد، مما زاد من تأثير دعوتهم، ومن التفات الدول والمنظمات والهيئات الدولية إليهم؛ ودعمها لهم، رغبةً في نشر رسالتهم، وتعميم فكرهم على الشعوب المسلمة؛ وذلك عندما وجدوا أنه من الممكن أن تسهم الرشدية في تعزيز القيم العلمانية التي يسعى الغرب في فرضها على المسلمين.

فكان من أبرز تلك الأساليب والوسائل وأهمها (المؤتمرات والندوات) التي عُقدت في عدد من البلدان العربية المهمة، كمصر والعراق، وتونس، والجزائر، والمغرب، وشارك فيها وفود من بعض البلدان الغربية كإسبانيا وإيطاليا وألمانيا.

وقد كشفت هذه المؤتمرات عن أمر خطير، ألا وهو: تزايد الاهتمام الدولي سواء في خططه التنموية أو الأمنية بتحريف مسائل الاعتقاد عند المسلمين، وتبديل أحكام الإسلام وإعادة النظر في مسلماته، تارة باسم إحياء الفلسفة الإسلامية، وتارة تحت اسم فيلسوف مسلم كما هو الحال مع ابن رشد، وتارة باسم تجديد الخطاب الديني وهكذا، وحرص

الرشديون في تلك المؤتمرات -كما يقولون- على (بلورة عقول ووجدان شعوب الإنسانية قاطبة، وتصحيحًا لمكانة الفيلسوف الذي ظُلم حيًّا وظُلم ميتًا)[1]، وأسهمت تلك المؤتمرات بشكل بارز في تقدم الاتجاه الرشدي في البلاد العربية وفاقت في آثارها الفكرية ما حققته السجالات الصحفية بين الرشديين ومخالفيهم، وتأليف الكتب ونحوه؛ ذلك أن المؤتمرات نجحت في لَمّ شتات الرشديين من المشرق إلى المغرب، وإيصال صوتهم إلى أنحاء العالم، وجذب دعم الهيئات والمنظمات الدولية، ماديًّا ومعنويًّا، كما نجحت إلى حد بعيد في تعميق صلة الرشديين العرب بمفكرين وباحثين وفلاسفة في بلاد الغرب، إلى آخر المكاسب التي حققها الرشديون من تلك المؤتمرات الدولية، لا سيما وأن الرشديين العرب قد حرصوا في كل مؤتمر على ألا ينتهي نشاطهم بنهاية المؤتمر، بل تكون نهاية المؤتمر بداية لمشروع أو ندوة، أو كتاب يتبعه ويخدم أهداف التنوير المزعوم.

ففي ختام مؤتمر ابن رشد في القاهرة مثلًا وبعد أن أعطوا تقويمًا عاليًا لسير أعمالهم فيه، وبعد أن قدموا الشكر لكل القائمين عليه قرروا أن يشكّلوا لجنة لبحث إنشاء مراكز للدراسات الرشدية، ويكون من مهماتها طباعة كتب ابن رشد، وتحقيق وترجمة ما وُجد منها باللغات الأجنبية بعد فقد أصوله العربية[2].

وفي عام ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م اجتهد الرشديون في جعل تلك السنة (سنة لابن رشد عالميًّا)، فعقدوا في تلك السنة ما لم يعقدوا في غيرها من مؤتمرات واحتفالات حول فلسفة ابن رشد وفكره وآرائه، وذلك في كل

---

(١) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص١١.

(٢) انظر: مؤتمر ابن رشد نهاية قرن وبداية قرن، عبد الحميد الصالح، مجلة دمشق ١٨/ ٢٨٨.

من: الجزائر، وتونس، والمغرب، وإسبانيا، ثم توجوا مساعيهم في تلك السنة بشعار (ثمانية قرون على وفاة ابن رشد)، وجابوا مدنًا عدة، عربية وغربية، ودعمتهم قوى دولية حريصة كل الحرص على ما من شأنه توجيه فكر المسلمين نحو مناهج وأفكار الغرب.

ولا يعني ذلك أن احتفالات ذلك العام (أي ١٩٩٨م) لم يسبقها شيء من الإعداد والتنسيق، بل أشارت تقاريرهم وخطاباتهم المتبادلة في الإعداد لذلك العام إلى وجود لقاءات واجتماعات سابقة مهّدت لهذه الحملة التي استمرت بعده لأعوام، وحصل بعضها في بلاد الغرب تحت رعاية المراكز العلمية والمؤسسات البحثية الغربية[١].

ونظرًا لتعدد المؤتمرات والندوات التي عقدت في القرن الماضي في عدد من الدول كالعراق وتونس والجزائر والمغرب وإسبانيا وإيطاليا وغيرها، ووقفت على ثلاثة مؤتمرات في مصر وحدها[٢]، فإني سوف أقتصر على نماذج منها، مع اتفاق معظمها في الأهداف والغايات، فمن تلك المؤتمرات والندوات ما يلي:

أولًا: (المؤتمرات):

١ - مهرجان (ابن رشد)، في الجزائر، عام ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م:

وهو من أقدم ما وقفت عليه من المؤتمرات التي عُقدت حول ابن رشد، وقد أشرف على برنامج هذا المؤتمر (المنظمة العربية للثقافة والتربية والعلوم) في القاهرة، وتناولت بحوثه ودراساته أربعة جوانب مهمة هي: (ابن رشد وعصره وحياته ومصادر تكوينه الفكري)، و(مؤلفاته وشروحه)، و(فلسفته)، و(أثره في الثقافات الأخرى)[٣].

---

(١) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٤٦٧.
(٢) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص١١.
(٣) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٣٣٧.

وبرزت قيمته العلمية والثقافية في إصدار كتاب عن مؤلفات ابن رشد المنشورة والمخطوطة قبيل عقده، وفي المجلد الذي أصدرته المنظمة العربية للتربية بعده مباشرة متضمنًا البحوث والدراسات التي قُدمت في فترة المهرجان[١]، بالإضافة إلى كُتيب تعريفي بابن رشد أعدَّه عاطف العراقي، وراجعه زكي نجيب محمود وغيره، كما تضمن عددًا من التوصيات التي تضمن استمرار التعريف بابن رشد وفلسفته.

ولقد حرص القائمون على المهرجان -ومن ضمنهم المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم- على التعريف بهذا المهرجان عالميًّا، والإعلان عنه لدى الهيئات العلمية في أنحاء العالم، ودعوا إليه شخصيات من دول عربية وإسلامية وغربية، وأعلنوا عن رغبتهم في الاستعانة بمترجمين من العربية إلى عدد من اللغات الأخرى رغبةً في إيصال فكرة المهرجان إلى غير العرب، وكسب تعاطف الغرب، وإيهامه بقوة الحضور العلماني على أعلى المستويات في المنظمات والحكومات العربية[٢].

وممن شارك في التحضير لهذا المهرجان الأب جورج شحاتة قنواتي، وزكي نجيب محمود، وعاطف العراقي، وإبراهيم مدكور، وغيرهم[٣].

٢- مؤتمر (ابن رشد والتنوير)، في القاهرة عام ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م:

كان مراد وهبة من أبرز القائمين على الإعداد لهذا المؤتمر[٤]، وهو

---

(١) المرجع السابق، ص٣٦٦.

(٢) المرجع السابق ص٣٤٣، ص ٣٥٥، ص٣٥١.

(٣) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، مرجع سابق ص٣٤٦، ٣٤٧، ٣٥٣.

(٤) مما يذكر هنا أن مراد وهبة من أنشط أساتذة الفلسفة العرب حضورًا ومشاركة ودعمًا للمؤتمرات الدولية حول ابن رشد والرشدية، فبالإضافة لمؤتمر القاهرة هذا - أول مؤتمر دولي خاص عن ابن رشد عام ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، فقد سبق أن شارك في مؤتمر خاص بالفلسفة في لاهور عام ١٩٧٥م، وقدم بحثًا بعنوان (الأصالة=

الذي افتتحه، وقد أراد أن يكون التركيز فيه على إيجاد وسائل عملية لوصل الشرق العربي المسلم بالغرب من خلال فلسفة ابن رشد، قال مراد وهبة: (فكرة -الجسر- هذه قد وردت إلى ذهني مع بداية حرب الخليج الأولى في شهر أغسطس من عام ١٩٩٠م، حيث كنت مدعوًا للمشاركة في مؤتمر فلسفي في بروكسل ببلجيكا، فعرضت على المشاركين في اجتماع خاص فكرة الجسر، فقوبلت بالموافقة مع اقتراح بعقد مؤتمر فلسفي دولي بالقاهرة تحت عنوان «ابن رشد والتنوير»، وقد تم ذلك في ديسمبر ١٩٩٤م، بدعم من أمين عام الأمم المتحدة، والاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية، والجامعة العربية، ووزارات الثقافة والخارجية والداخلية)[١].

وما ذكره مراد وهبة هنا يؤكد ما سبقت الإشارة إليه من أن هذه المؤتمرات الفلسفية تحظى بدعم وإشراف من الدول والمنظمات الغربية، ومن أعلى الهيئات والمناصب في المنظمات الأممية، كما أنه يؤكد على استمرار جهود نصارى العرب في نشر الحداثة والعلمنة في بلاد المسلمين.

ولقد كان نصر أبو زيد من أبرز المدعوين إلى هذا المؤتمر، وذلك

= والتحديث في العالم الثالث)، قامت فكرته الأساسية على أهمية استقلال العقل بالإصلاح والتغيير، وتفرده بإدراك المصالح، ودعا فيه إلى وجوب تحرير العقل من السلطات الدينية، وكل سلطان ما عدا سلطان العقل نفسه، ورأى أن هذا هو التحدي الأعظم الذي يواجهه المسلمون اليوم، وشارك في مؤتمر آخر للفلسفة الإسلامية في سان فرانسيسكو عام ١٩٧٧م، ألقى فيه بحثًا بعنوان (ابن رشد والتنوير)، وأكد فيه على أن فلسفة ابن رشد قد أسهمت في توليد التنوير في الغرب، في حين أنها فشلت في هذا التوليد في الشرق.

(١) انظر: نحو عقل فلسفي.. ابن رشد في أبو ظبي، مراد وهبة، صحيفة (المصري اليوم)، بتاريخ ١٣/ ١٢/ ٢٠٠٨م.

بطلب خاص من مراد وهبة، وفي هذا المؤتمر قدم نصر أبو زيد بحثًا بعنوان (من المعتزلة وابن رشد إلى محمد عبده)[1].

وقد سبق التحضير لهذا المؤتمر في موسكو في عام ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، أي قبله بسنة واحدة، وذلك في أثناء انعقاد المؤتمر العالمي للفلسفة، فقررت اللجنة التنفيذية للجمعية الأفروآسيوية في ذلك المؤتمر عقد هذا المؤتمر الدولي في القاهرة تحت عنوان (ابن رشد والتنوير)، وتم عقده في القاهرة، ولعل مما أكسب هذا المؤتمر أهمية خاصة في نظر القائمين عليه ما يلي:

١- تناوله لشخصية تاريخية إسلامية وليس قضية عامة.

٢- مشاركة بعض كبار الشخصيات السياسية في هذا المؤتمر، ومن هؤلاء: عصمت عبد المجيد (الأمين العام لجامعة الدول العربية آنذاك)، وعمرو موسى (وزير الخارجية المصرية آنذاك)، وفاروق حسني (وزير الثقافة المصري آنذاك)، وجمع من أساتذة التاريخ والفلسفة في أشهر جامعات العالم.

وقد رغب القائمون على هذا المؤتمر في أن يكون مقدمة لمؤتمر عالمي آخر يعقد في القاهرة عام ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م احتفالًا بمرور ثمانمائة عام على وفاة ابن رشد، وقد كان ذلك كما سيأتي.

٣- مؤتمر (الأفق الكوني لفكر ابن رشد)، في المغرب، عام ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م:

قام بالإعداد لهذا المؤتمر كل مِن جامعة القاضي عياض في المغرب، والجمعية الفلسفية المغربية، وهي الجمعية العربية التي أكد رئيسها (محمد

---

(١) انظر: التنوير.. من أبو زيد إلى ابن رشد، مراد وهبة، صحيفة (الأهرام)، بتاريخ ٣٠/٦/٢٠١٠م.

سبيلا) في كلمة الافتتاح على ضرورة التركيز على قضية الانفتاح على الفكر الغربي، فقال: (لقد عملت الجمعية الفلسفية منذ تأسيسها على الانفتاح على الفلسفة الغربية والعالمية بهدف مسايرة التراث الإنساني في مجال محبة الحكمة)[1]، وذلك بمناسبة المئوية الثامنة على وفاة ابن رشد، والذكرى العشرين لتأسيس جامعة القاضي عياض[2].

وختم كلمته بالتأكيد على قيمة فلسفة ابن رشد في تحقيق الانفتاح الذي ينشدونه فقال: (أدعوكم باسم الجمعية الفلسفية المغربية إلى هذا العرس الفلسفي الرشدي، موجهًا الشكر إلى كافة الهيئات والشخصيات التي وضع كل منها لبنة في إنجاح هذا اللقاء.. ومن ضمن من سماهم المقدّم في شكره وامتنانه منظمة (اليونسكو، التي اهتمت اهتمامًا كبيرًا بهذه الندوة، وقدمت لها دعمًا ماليًّا، بل وعد رئيسها بمحاولة الحضور في هذه الندوة)[3].

ومن أبرز الرشديين الذين دُعوا إلى هذا المؤتمر، وترأسوا بعض جلساته: عاطف العراقي، كما شارك فيه أيضًا محمد المصباحي، وزينب الخضيري، وغيرهم[4].

ومما ميز هذا المؤتمر حرص المنظمين له على دعوة الوجهاء وكبار الشخصيات في دول عربية وغربية للمشاركة فيه، فكان من ضمن لجنة المؤتمر الشرفية ولي عهد المملكة المغربية الأمير سيدي محمد، وولي

---

(١) كلمة الجمعية الفلسفية المغربية، محمد سبيلا، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٩، إرهاب المطلق، مراد وهبة، ضمن مجلة الإرهاب وتدريس الفلسفة ص١١.

(٢) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٤٧١.

(٣) كلمة الجمعية الفلسفية المغربية، محمد سبيلا ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص١١.

(٤) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٤٧٣.

عهد المملكة الإسبانية الأمير فيليب، بالإضافة إلى جمع من الوزراء والمستشارين في أرفع مراتب الدولة المغربية، بالإضافة إلى فريدريكو مايور المدير العام لمنظمة اليونسكو، وغيرهم[1].

٤- مؤتمر (ابن رشد نهاية قرن وبداية قرن)، في القاهرة، عام ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م:

شارك في هذا المؤتمر أكثر من أربعين باحثًا من دول عربية وغربية، كإسبانيا وفرنسا وأمريكا وألمانيا، وهو استمرار للمؤتمرات والندوات العربية والعالمية التي أقيمت منذ عام ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، بمناسبة مرور ثمانية قرون على رحيل ابن رشد[2].

وأكدت كلمة الافتتاح في هذا المؤتمر على أهمية عقد مؤتمر دولي بهذا الحجم عن ابن رشد في الوقت الذي ينتقل فيه العالم إلى قرن وألفية جديدة على حسب التأريخ الميلادي[3].

ولقد كان الاهتمام بابن رشد في المؤتمرات والكتابات الرشدية منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي وإلى القرن العشرين حول الحداثة والتنوير، وأما هذا المؤتمر فأرادوا أن يؤرّخوا به حقبة جديدة في التعامل مع فلسفة ابن رشد، وذلك -حسب تعبيرهم- من خلال (تنوير مَرِن وحداثة لَبِقَة)، مما سوف يؤدي إلى توسع أكبر في الانفتاح على الفلسفة، والانتقال إلى ما يسمونه مرحلة (ما بعد الحداثة)[4].

ومما ميز هذا المؤتمر تصدير مطبوعاته بعبارة مقتبسة من كتاب فصل

---

(١) المرجع السابق، ص٤٧١.

(٢) انظر: مؤتمر ابن رشد نهاية قرن، عبد الحميد الصالح، مجلة جامعة دمشق ١٨/ ٢٧٩، العدد الأول.

(٣) انظر: مؤتمر ابن رشد نهاية قرن، المرجع السابق ١٨/ ٢٨٠.

(٤) المرجع السابق، ١٨/ ٢٨٠.

المقال قال فيها ابن رشد: (يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، سواء أكان ذلك الغير مشاركًا لنا في الملة أم غير مشارك، فإن الآلة التي تصح بها التذكية لا يعد في صحة التذكية بها أنها آلة لمشارك في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة)[1].

وهي العبارة التي أرادوا بها تسويغ الانفتاح على الفكر الغربي، وتقبل اتجاهات الفكر في الغرب، وعدّوا ابن رشد فيلسوفًا تنويريًّا بناء عليها.

ثانيًا: الندوات[2]:

١- ندوة لمناقشة كتاب (ابن رشد مفكرًا عربيًّا ورائدًا للاتجاه العقلاني) في مصر، عام ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م:

أقيمت هذه الندوة لمناقشة مجلد تذكاري عن ابن رشد بعنوان: (ابن رشد مفكرًا عربيًّا ورائدًا للاتجاه العقلي) الذي أشرف عليه عاطف العراقي، وهذا الكتاب أصدرته لجنة الفلسفة والدراسات الاجتماعية التابعة للمجلس الأعلى للثقافة في مصر، وهي اللجنة التي تولت فيما بعد إصدار عدد من كتب ابن رشد في مصر، ككتاب (النفس) وكتاب (تلخيص الآثار العلوية) اللذين أشرفت عليهما زينب الخضيري[3].

وقد كان التخطيط لهذا المجلد التذكاري قديمًا، حيث ذكر جابر عصفور - أمين عام المجلس الأعلى للثقافة، وأحد المشاركين في الندوة

---

(١) فصل المقال، ابن رشد ص٩١، انظر: مؤتمر ابن رشد نهاية قرن، عبد الحميد الصالح، مجلة جامعة دمشق ١٨/ ٢٧٩.

(٢) الندوات التي عقدت حول ابن رشد كثيرة، بعضها في البلاد العربية وهو ما اقتصرت على بعضه هنا، وبعضها في الغرب، كندوة عقدت في باريس في عام ١٣٩٦هـ- ١٩٧٦م، وندوة في روما في عام ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م. انظر: ابن رشد في مصر، وائل غالي ص٨.

(٣) الفيلسوف ابن رشد، عاطف العراقي ص٢٨٥.

- في كلمته في الندوة أن الفكرة جاءت من زكي نجيب محمود، والأب جورج شحاتة قنواتي، وأسهم فيها بدراسة، وكلاهما أستاذ لعاطف العراقي[1].

ومن أهم ما عرض له الحضور في هذه الندوة التأكيد على اتساع معاني الاستنارة التي انطوى عليها فكر ابن رشد، والدعوة إلى التصدي لمن يهاجمها من دعاة الظلام وأعداء العقل، والتأكيد على أثر فكر هذا الفيلسوف في تقدم البشرية عامة.

وأكد جابر عصفور على ارتباط أجزاء المشروع الرشدي التنويري من خلال الإشارة إلى أدبيات ابن رشد كشروحاته لكتابي (الشعر) و(الخطابة) لأرسطاطاليس، وربطه مع كلامه في السياسة والاجتماع وغيرهما، وأشار إلى مزج ابن رشد بين الأدب والفلسفة، وقال عن نفسه: إن قراءته في فلسفة ابن رشد قادته إلى الأدب، وقراءته في أدب ابن رشد قادته إلى الفلسفة، وضرب مثلًا على ذلك بشرحه لأفكار أفلاطون في (الجمهورية) التي كان ابن رشد ينتقل منها إلى واقعه العربي في ذلك العصر[2].

٢- ندوة بعنوان (العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد) في الأردن، عام ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م:

عقدت هذه الندوة بتنظيم من (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، واستضافته جامعة آل البيت في الأردن، وجاء في مقدمة تحرير توثيق أعمال الندوة ما نصّه:

(جاءت هذه الحلقة الدراسية إسهامًا متواضعًا ضمن حملة الأنشطة

---

(١) انظر: مقدمة جابر عصفور ضمن (حوار حول ابن رشد)، مراد وهبة، ص١٥.

(٢) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٢٨٥-٢٨٦، وانظر: مقدمة جابر عصفور ضمن (حوار حول ابن رشد)، مراد وهبة، ص١٥.

التي نظمت في كثير من أنحاء العالم بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، وذلك تكريمًا له، واعترافًا بعلمه وعطائه الفكري الذي ترك أثره في التراث الإسلامي في الشرق والغرب)[١].

ومن أبرز ما ميَّز هذه الندوة مشاركة عدد من الباحثين المحسوبين على حركات وجماعات الدعوة الإسلامية، وكان بعضهم ينطلق في أطروحاته وأفكاره مما يسمى (بالإسلام المستنير)، وهناك إشكالات ترد على مثل هذه المشاركات في مثل ذلك الظرف وتلك المناسبة، منها:

١- كون تلك الندوة أُقيمت ضمن حملة (مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد) العالمية، وهي الحملة التي قرر الرشديون بوضوح أن هدفها هو مواجهة فكر الحركات الإسلامية والأصولية بفلسفة ابن رشد[٢] التي رأوا فيها تعبيرًا عن قيم العلمانية بزعمهم، ووجه الإشكال: هو أن تلك المناسبة أريد لها أن تكون تدعيمًا للفكر العلماني الذي ترفضه معظم الجماعات الإسلامية، وملتقى لاستعراض الأفكار البديلة عن الأسس الدينية التي تنطلق منها جماعات الدعوة الإسلامية التي يسعى كثير من دعاتها في عودة المسلمين إلى دينهم حسب منظور كل جماعة.

فأي مسوّغ معتبر لتلك الجماعات الإسلامية ومن ينتسبون إليها للمشاركة في احتفاليات عالمية غرضها الرئيس إقصاؤهم وتهميشهم باسم العلمانية؟!

ولو أن مشاركة أهل الفضل في مثل تلك الحملة العالمية كانت بهدف مدافعة الباطل، وبيان الحق، ورد المفتريات على الإسلام وأهله لهان الأمر، لكني لم أقف على ما يقوّي وجود مثل هذا الاحتمال فيما كُتب

(١) انظر: العطاء الفكري لأبي الوليد ص٧.

(٢) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٤٧١.

حول الندوة، لذا فإن مشاركة أهل العلم والدعوة في تلك المناسبات الرشدية إذا لم يوجد لها المسوغ الشرعي، أو كانت المشاركة مبنية على مجاملة الرشديين والمراكز والهيئات الداعمة لهم والسكوت عن باطلهم فإنها قد تسهم في التلبيس على عموم المسلمين، والتغرير بمن لا يعرف منهم الدوافع المنكرة وراء تلك المؤتمرات وما ينتج عنها من مشروعات فكرية.

٢- التباس الأهداف وعدم وضوحها عند بعض الكتاب الإسلاميين، واضطراب المنهج الذي ساروا عليه في التعامل مع المنهج الفلسفي عمومًا، ومنهج ابن رشد على وجه الخصوص، وغموض موقفهم من مخالفات الفكر الرشدي الذي يمثل وجهًا فلسفيًا للمشروع العلماني المعادي للدعوة الإسلامية، -ومع الأسف- فقد كرَّر بعضهم ما يقوله الرشديون في احتفائهم بفلسفة ابن رشد، وسايروهم في تعظيم أثرها على الغرب، وأثنوا على جهوده في التوفيق بين الدين والفلسفة، ونحو ذلك من المغالطات التي كانت بحاجة إلى رؤية شرعية تأصيلية(١).

وبمثل هذه المشاركات غير المحسوبة العواقب؛ نتيجة للعاطفة، أو الجهل بمقاصد القائمين على هذا المشروع ومقاصدهم وغاياتهم منها، وبحجة الانتصار لتراثنا الإسلامي في مواجهة الاستعلاء الغربي، ينزلق بعض المحسوبين على الدين والفكر الإسلامي في خدمة المشروع العلماني من غير قصد، ويقدمون له من الخدمات ما لا يكون في حسبانهم.

٣- ندوة بعنوان (أبو الوليد ابن رشد: قراءات في فلسفته وفكره)، في الأردن، عام ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م:

وقد نظَّمها المعهد العالي للدراسات الإسلامية التابع لجمعية المقاصد

---

(١) انظر: العطاء الفكري لأبي الوليد ص٧.

الخيرية الإسلامية في بيروت، الذي شارك في احتفالات عام١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ضمن السياق الدولي العام للاحتفال بذكرى ثمانمائة سنة على رحيل الفيلسوف ابن رشد[١].

وعُقدت هذه الندوة برعاية وزير الثقافة والتعليم العالي محمد يوسف بيضون، وبحضور رئيس المعهد هشام نشابة، ورئيس لجنة التعليم العالي في جمعية المقاصد محمد غزيري، وعدد من أساتذة الفلسفة في لبنان وغيرها.

وتحدث المشاركون فيها عن أهمية ابن رشد الذي شغل الناس باعتباره (ما يزال عابرًا لّلحضارات، ومحطة فكر للباحثين والمفكرين)، وذكر بعضهم بوجود عدد من الجوانب في فكر ابن رشد ما زالت تحتاج إلى دراسة ومعالجة، للاستفادة منها في (تعزيز مسيرة الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وتعميق تأثير منهجه الفكري في تطور هذا الفكر)، وأكد بعضهم على أهمية مدرسة ابن رشد الفلسفية التي حاولت تعليم الناس التفكير، واعتماد المناهج العلمية للوصول إلى الحقائق، وأن هذا ما جعله بحق أحد الملهمين للانبعاث الذي عرفته أوروبا في العصور الوسطى.

وممن شارك في هذه الندوة محمد المصباحي، وقدم ورقة بعنوان: (نظرية العقل عند ابن رشد)، وعاطف العراقي، وقدم ورقة بعنوان: (الاتجاه النقدي في فلسفة ابن رشد) وغيرهما.

وفي جلستها الختامية التي جعلها المشاركون ومنهم محمد المصباحي، وعاطف العراقي، وغيرهم تحت عنوان: (ابن رشد في الفكر العربي الحديث والمعاصر) أكّدوا على أهمية توظيف فكر ابن رشد ومنهجيته لمصلحة الفكر العربي الحديث، وخرجوا بتوصيات من أهمها ما يلي:

---

(١) انظر: مجلة الكلمة، عدد ١٩، ١٩٩٨م.

١- العمل على جعل ابن رشد يظهر بكل توهجاته.

٢- إدخال الفلسفة كمادة مستقلة في منهج المعهد العالي للدراسات الإسلامية.

٣- تكرار هذه التجربة من خلال مؤتمرات وندوات سنوية على نطاق أوسع.

٤- ضرورة ترجمة نصوص وكتب ابن رشد المفقودة ذات الترجمة العبرية إلى اللغة الأم.

٥- الاهتمام باللغات القديمة خصوصًا آللاتينية لأهميتها ولعمقها التاريخي؛ إذ يؤدي إتقانها إلى فهم حقبات تاريخية فكرية مهمة.

٦- ضرورة الالتفات إلى المناهج المدرسية التي غفلت عن منح الفلسفة مساحة تليق بها حسب نظرهم، وذلك في سبيل نشر الفكر الفلسفي الذي يمثل ضرورة في الفكر العالمي المعاصر.

٤- ندوة بعنوان (ابن رشد جسرًا بين الثقافتين الأوروبية والإسلامية) في أبو ظبي، عام ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م:

وقد دُعي إليها مراد وهبة بصفته رئيسًا (للجمعية الدولية لابن رشد والتنوير)، ودعي إليها أيضًا بعض أساتذة الدراسات العربية والإسلامية في بعض جامعات إسبانيا، وسفراء من دول عربية وأوروبية في دولة الإمارات.

وكانت هذه الندوة من أوائل الندوات الرشدية التي عُقدت في منطقة الخليج العربي بحسب قول مراد وهبة، ولذلك كان لعقدها مغزى خطير تحدث عنه مراد وهبة بصراحة ووضوح حيث قال: (السؤال إذًا: ما مغزى القول بأنها الندوة الأولى عن ابن رشد في إحدى دول الخليج؟ المغزى هو أن ابن رشد ليس واردًا في هذه الدول، وإنما الوارد اثنان من كبار علماء الكلام، أحدهما هو الغزالي من القرن العاشر، والآخر هو ابن تيمية من

القرن الثالث عشر، ويقع بينهما ابن رشد من القرن الثاني عشر، وكل من الغزالي وابن تيمية ضد المشتغلين بفلسفة اليونان؛ لأنها فلسفة الكفار)[١].

إذًا فإن **ما استوجب اهتمام مراد وهبة بهذه الندوة على وجه التحديد هو اختراق جهود الرشديين لمناطق يرونها عصية على الفلسفة بسبب تحصنها بعلماء الدين وثقة أهلها بمنهج السلف، ولهذا السبب رأى مراد وهبة في هذه الندوة نجاحًا من هذا الوجه**، واتفق مع غيره من الرشديين العرب وضيوفهم القادمين من الغرب في هذه الندوة على (أن الرؤية الفلسفية المنفتحة على الآخر التي تميز بها ابن رشد ينبغي أن تكون «قنطرة» للتواصل الحضاري بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي)[٢].

ومما يلفت الانتباه في هذه الندوة اشتراك عدد من السفراء المدعوين في حوارات الندوة في الكلام بأسلوب أكاديمي عبر كثيرًا عن الرؤية الفلسفية نفسها للاتجاه الرشدي حول ابن رشد والفلسفة، ومن ذلك تأكيد سفير المغرب الذي قال: إن فكر ابن رشد يعتبر تجسيدًا لوجود الحضارة العربية الإسلامية في مسار الحضارة الإنسانية، بحيث لا يمكن اعتبارها نشازًا كما يُراد تصويرها خطأ[٣].

هذه نماذج لندوات أقامها الرشديون احتفاءً بابن رشد وإشهارًا لفلسفته، وهناك ندوات وحلقات دراسية أخرى، منها (الحلقات الرشدية) التي تأسست وانطلقت من فاس في المغرب ابتداء من عام **١٤١٩**هـ- **١٩٨٩**م، ثم كمبردج في أمريكا عام ١٤١١هـ- ١٩٩٠م، ثم كولن في

---

(١) انظر: نحو عقل فلسفي.. ابن رشد في أبو ظبي، مراد وهبة، صحيفة (المصري اليوم)، تاريخ ١٣/ ١٢/ ٢٠٠٨م.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: نحو عقل فلسفي.. ابن رشد في أبو ظبي، مراد وهبة، صحيفة (المصري اليوم)، تاريخ ١٣/ ١٢/ ٢٠٠٨م.

ألمانيا عام ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م، فكانت أربعة لقاءات تناول فيها الحاضرون منهج ابن رشد، وتطوره الفكري، وعلاقته بفلاسفة المشرق وفلاسفة اليونان(١).

والمقصود من استعراض تلك المؤتمرات والندوات، وما تبعها من جوائز باسم ابن رشد، هو لفت انتباه القارئ إلى تلك المساعي الدؤوب التي تقوم بها منظمات وجمعيات دولية غربية، أو عربية مدعومة من أمم الغرب في إطار العولمة الثقافية التي تعمل بكل ما أُوتي أهلها من جهد على طمس الهوية الإسلامية، ووصف من يتأبّى عليها بالتطرف والتحجر والظلامية، ونحوها من العبارات المنفّرة، والمستنفرة لكل أشكال التضييق والابتزاز والعدوان الذي يمارسه الأعداء على عقيدة الأمة ومبادئها.

كما أنه ليس مما يقلق الغرب الذي تسعى دوائر الفكر فيه إلى توحيد شعوب العالم تحت مظلة الفلسفة خدمةً لمصالح بلدانهم بروزُ فيلسوف عربي كابن رشد أو غيره طالما كان ذلك خادمًا لمشروعهم التغريبي، واللّٰه أعلم.



(١) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٤٦٧.

مراكز الاتجاه الرشدي ومؤسساته العلمية

يوجد عدد من المراكز العلمية والثقافية التي أخذت على عاتقها الاهتمام بالتراث الرشدي، بالإضافة إلى مشاركتها في إقامة الاحتفالات والندوات ونشر الكتب والدراسات حول ابن رشد وفلسفته، وهي متفرقة في عدد من البلاد العربية والغربية، في مصر والمغرب وألمانيا وهولندا وغيرها، وبعضها يتبع لجهات رسمية حكومية في بلاد المسلمين، مما يعني أن جزءًا من موارد المسلمين يذهب في مصلحة الفكر الدخيل باسم التنوير والحداثة ونحوهما، كما أن بعضها تتلقى دعمًا من مراكز وجهات دولية أجنبية، علمية وثقافية وسياسية.

فهناك جامعة ابن رشد في هولندا[(١)]، وكرسي علمي باسمه لدراسة الإسلام والإنسانيات في جامعة (أوترخت) في هولندا أيضًا[(٢)]، ولا شك في أن وجود تلك المراكز والمؤسسات في الغرب قد ساعد في تقوية روابطها بمراكز الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وفي الإفادة المباشرة من المناهج والتيارات الغربية في معالجة تخلف العرب وفق منظورهم الفكري الحزبي، ولهم في ذلك جهد ثقافي خطير هناك.

ومن أبرز تلك المراكز والمؤسسات ما يلي:

١- مؤسسة ابن رشد للفكر الحر، أسسها في ألمانيا عام ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م عددٌ من الليبراليين العرب بمناسبة مرور ثمانية قرون

---

(١) انظر: الموقع الرسمي لـ(جامعة ابن رشد في هولندا) على الإنترنت.

(٢) انظر: موقع الجزيرة نت بتاريخ ٢٥/ ٩/ ١٤٢٦هـ- ٢٨/ ١٠/ ٢٠٠٥م.

على وفاة ابن رشد، وهي مؤسسة عربية أخذت على عاتقها - كما تزعم - دعم حرية التعبير والديمقراطية في العالم العربي[١].

ومنذ العام **١٤٢٠**هـ - **١٩٩٩**م بدأت هذه المؤسسة في منح جوائز باسم ابن رشد، وتقديم التذكارات لأعداد من أهل الانحلال في الفكر والسلوك، من الكُتّاب والمفكرين من رموز الحداثة والعلمانية وأهل الفن الماجن في التمثيل والغناء ونحوهم، وسعت في إبرازهم بوصفهم نماذج ونتائج جيدة للجهد التنويري في البلاد المسلمة[٢].

ومن أبرز مَن كرمتهم المؤسسة (نصر أبو زيد) الذي كتبتْ عن تكريمه بيانًا صحفيًّا نشرته في عدد من صحف البلاد العربية، قالت فيه: (تُعلن «مؤسسة ابن رشد للفكر الحر» المؤسسة التي تأخذ على عاتقها دعم حرية التعبير والديمقراطية في العالم العربي، منح جائزتها هذا العام للمفكر والباحث المصري في علوم القرآن والتفسير نصر حامد أبو زيد.. تيمنًا باسم الفيلسوف ابن رشد.. الذي كان بفكره جسرًا بين الثقافات.. وقد منحت المؤسسة جائزتها هذا العام للمفكر العربي الإسلامي المتميّز والمجتهد في أصول الدين نصر حامد أبو زيد؛ وذلك لكفاحه المتواصل من أجل إعادة قراءة معاني القرآن قراءة مستقلة عن التفسير التقليدي، دافعًا حريته الشخصية ثمنًا لذلك)[٣].

وقد أعلن نصر أبو زيد في نهاية كلمته التي ألقاها في حفل تكريمه عن تبرعه بالقيمة المادية للجائزة لهذه المؤسسة، امتنانًا للجهد التنويري الذي تقوم به، ومما قاله في حقها: (إن مؤسسةً كهذه نحلم بها منذ سنين، يجب أن نضحّي حتى بحياتنا، من أجل أن تستمر مؤسسات كهذه)[٤].

---

(١) انظر: الموقع الرسمي للمؤسسة (www.ibn-rushd.org)، وانظر: موقع الجزيرة نت، ٢٥/ ٩/ ١٤٢٦هـ، ٢٨/ ١٠/ ٢٠٠٥م.

(٢) انظر: موقع الجزيرة نت، ٢٥/ ٩/ ١٤٢٦هـ، ٢٨/ ١٠/ ٢٠٠٥م.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

٢- وهناك مؤسسات ومنظمات دولية يمكن إلحاقها بالمراكز والمؤسسات للدعم الكبير الذي قدمته لأصحاب هذا الاتجاه، من أهمها: (**المنظمة العربية للثقافة والتربية والعلوم**)، وهي منظمة تابعة لجامعة الدول العربية، وتُعنَى بإبراز مكانة الفكر العربي الإسلامي بشكل عام في تاريخ الفكر الإنساني، والكشف عن معالم الأصالة والتجديد في التراث العربي الإسلامي.

وقد أشرفت باهتمام على كثير من البرامج والندوات الرشدية، التي عُقدت بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، والمطبوعات التي صدرت بعد تلك المؤتمرات والندوات، ونبهت المنظمة على أن هدفها هو العمل من أجل إبراز مكانة الفكر الفلسفي العربي في تاريخ الفكر الإنساني العالمي، والكشف عن جوانب الحياة العقلية للعرب في عصورهم المختلفة[١]، ومن خلال هذه المنظمة تمكن الرشديون من إقامة كثير من المؤتمرات والندوات الرشدية، وتحت مظلتها طبعت الدراسات والبحوث التنويرية باسم ابن رشد وفلسفته[٢].

وجاء في دليل مهرجان ابن رشد الذي انعقد في الجزائر ما يشير إلى ذلك الاهتمام؛ وفيه: (يسعد المنظمة أن تبدأ هذا البرنامج بإقامة مهرجان ثقافي بمناسبة مرور ثمانية قرون هجرية على وفاة ابن رشد)[٣].

٣- مؤسسة نصر أبو زيد للدراسات الإسلامية، وهي مؤسسة أنشأتها زوجة نصر أبو زيد ابتهال يونس الأستاذة في كلية الآداب في جامعة

---

(١) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٣٣٧.

(٢) المرجع السابق ص٣٦٣.

(٣) المرجع السابق ص ٣٦٣، وقد قام بعمل ذلك الدليل عاطف العراقي، وراجعه زكي نجيب محمود، وناصر الأسدي، وذلك بتكليف من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

القاهرة؛ تخليدًا لذكرى زوجها، واستكمالًا لمشروعه التنويري في مجال الدراسات الإسلامية والقرآنية، وقد عبّر عدد من الباحثين والمهتمين بالدراسات الإسلامية وبفكر أبو زيد عن سعادتهم وتعاونهم مع المؤسسة الوليدة، وهم أخلاط من الجامعات الغربية الأمريكية والألمانية والبريطانية، وغيرها.

وعملت هذه المؤسسة على توفير الإمكانات البحثية للدراسات التنويرية في مجال الدراسات الإسلامية، ومنح جوائز سنوية لأفضل البحوث في مجال الدراسات القرآنية للشباب، والتعاون مع مراكز البحوث الجامعية في البلاد العربية[١].

هذه بعض المراكز التي قدمت خدمات للاتجاه الرشدي العربي المعاصر، ورأينا كيف أن بعضها انطلق من بلاد المسلمين، وبعضها الآخر استوطن الغرب وانطلق من هناك، وعلى كل حال؛ فإن هذا الاتجاه حريص على الإفادة من كل الموارد المتاحة في سبيل تحقيق أهدافه، سواء كانت قاعدته في بلاد الإسلام أو في الغرب.

وفي بعض البلاد العربية حرص أصحاب الاتجاه الرشدي على الإفادة من الجهات الحكومية الرسمية من أجل دعم نشر المطبوعات المتضمنة لقيم التنوير وفق نظرتهم في المجتمع المسلم، ومن ذلك إفادتهم في مصر من مشروع (مكتبة الأسرة) الذي ارتبط بدعم معنوي ومادي من الحكومة المصرية، وكان برعاية (سوزان مبارك)، زوج الرئيس المصري السابق محمد حسني مبارك[٢].

والهدف الرئيس لهذا المشروع هو نشر الثقافة، وتيسير الكتاب

---

(١) انظر: صحيفة (اليوم السابع)، الملحق الثقافي، بتاريخ ١٦/ يونيو/ ٢٠١٢م.

(٢) انظر: الموقع الرسمي لـ(الهيئة المصرية العامة للكتاب) على الإنترنت (www.gebo.gov.eg).

المقروء ليكون في متناول أفراد المجتمع المصري على اختلاف مستوياتهم في المعيشة، فأفاد الرشديون من هذا المشروع، وطبعوا تحت مظلته كتب الفلاسفة، بالإضافة إلى نشر كتبهم ومؤلفاتهم الفلسفية التنويرية.

وأيضًا كان لبعضهم نفوذ في (المجلس الأعلى للثقافة) التابع لوزارة الثقافة في مصر، فتخلل الرشديون في بعض لجانه، واستطاعوا أن ينظّموا تحت مظلته وباسمه الندوة التي أشرت إليها سابقًا عن المجلد التذكاري لابن رشد، الذي أشرف على إصداره عاطف العراقي.

كما وجد أصحاب هذا الاتجاه دعمًا من بعض أهل النفوذ ورجال الدولة، ففي مصر مثلًا كان لوزير الثقافة الأسبق (فاروق حسني) اهتمام بالغ بالمشروع التنويري التغريبي في مصر، وكان يصرّح بأن وزارته قد وضعت نشر تراث ابن رشد ضمن استراتيجياتها وأهدافها، ويؤكد على أهمية تعميم هذا التوجه الداعم للفلسفة والتنوير على الدول العربية؛ من أجل مواجهة التطرف والأصولية الإسلامية، ولذا نشطت وزارته في نشر الكتب التي تعنَى بقضية التنوير، ومن ضمنها كتب فلاسفة منتسبين إلى الإسلام وفلاسفة من الغرب، وأعلن الوزير في وقته عن غايته من ذلك الاهتمام والنشاط بقوله: (كان حرصنا على التنوير هو الدافع وراء إصدارنا)[١].

ومن الجهات المهمة في دعم الرشدية: الجمعيات العلمية الفلسفية، ومن أهمها: (**الجمعية الفلسفية المغربية**)، وقد كان لها فضل إقامة إحدى أهم الندوات الرشدية في المغرب عندما تعاونت مع جامعة القاضي عياض في مراكش لعقدها بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، وكانت تطمح في أن تجعل من (مراكش) في المغرب عاصمة ثقافية ومدينة رمزية لكل الرشديين ومحبي الفكر الرشدي في كل أنحاء العالم[٢].

---

(١) انظر كلمته الافتتاحية في: ابن رشد والتنوير، مراد وهبة ص١٩.

(٢) انظر: الخطاب الذي كتبه عاطف العراقي للجمعية الفلسفية المغربية، ضمن كتاب الفيلسوف ابن رشد ص٤٦٧.

وهناك مراكز بحثية غربية قدَّمت أيضًا خدمات للاتجاه الرشدي في البلاد الإسلامية، ومنها على سبيل المثال:

أ- مركز البحوث الأمريكي في مصر، ومديره هو (بول ووكر).

ب- مؤسسة فولبرايت للأبحاث في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد أسهمت بشكل كبير في مشروع بعث تراث ابن رشد، وخصوصًا شروحاته على أرسطاطاليس.

ج- معهد سميثسو نيان، والجمعية الفلسفية الأمريكية، وقد بذلا جهدًا في جمع المساعدات المالية، وتقديم الدعم المعنوي اللازم في نشر ما يخدم فلسفة ابن رشد من الدراسات، على حسب ما ذكره (تشارلس بثرورث) الذي قدَّم لبعض شروحات ابن رشد على أرسطاطاليس، كما في مقدمته على كتاب (تلخيص القياس)[1].

ومن المهم أن أشير إلى أن هناك علاقة واتصالًا وتكاملًا بين عمل تلك المراكز وما تصدره مؤتمرات الرشديين وندواتهم الدولية من توصيات، كما أن بعض تلك المراكز هي من ثمرات توصيات المؤتمرات الدولية التي عُقدت حول فكر ابن رشد.

ولعلّي أسوق فيما يلي أمثلة من واقع تلك المؤتمرات وما نتج عنها من توصيات وقرارات؛ لبيان ذلك الاتصال والتكامل بين المؤتمرات والمراكز والمؤسسات العلمية في دعم الرشدية، وفي السعي إلى لفت اهتمام الفرد العربي إلى الفلسفة، فمن ذلك:

أولًا: وسَّعت اللجنة التحضيرية لمهرجان ابن رشد الذي أقيم في عام ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م من أعداد المستشرقين المستضافين لذلك المهرجان، وطالبوا المسؤولين في الدولة الجزائرية - الدولة المضيفة لذلك المهرجان - بالاستعداد لاستضافة أكثر من مائتي شخصية علمية فكرية عربية وغربية،

---

(١) انظر: تلخيص كتاب القياس، ابن رشد، ص٩.

وأكدوا للدولة على أن المهرجان يجب أن يكون (مظاهرة علمية وفكرية لإحياء تراث مفكر عربي في مستوى ابن رشد)، مع تردد بعضهم، ورغبته في أن ينحصر المهرجان على العرب ليأخذ طابعًا عربيًّا إسلاميًّا، فلا يدعى إليه أساتذة من الجامعات الأوروبية[1].

ثانيًا: في ضوء ما استخلصه المؤتمرون -في مهرجان ابن رشد في الجزائر عام ١٣٩٨هـ- من القضايا التي أثارتها الأبحاث وعرضت لها المناقشات تقدم المؤتمرون إلى الأمة العربية ومؤسساتها العلمية والثقافية وعلى رأسها (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) بعدد من التوصيات منها:

(١- إن فيلسوفًا كابن رشد يرقى في التقويم الأدق من مجرد فيلسوف إلى ظاهرة فلسفية وفكرية طبعت عصره وعصورًا تلته بطابعها، وإن لديه ما هو جوهري وضروري وخلّاق للإنسان المعاصر.

٢- الدعوة إلى تأسيس (جمعية الدراسات الرشدية)، يكون مركزها أحد الأقطار العربية، ويكون من واجباتها العناية بفكر ابن رشد على أوسع نطاق، والتعاون مع نظائرها في العالم، والنهوض بتنظيم الحصر والتحقيق والترجمة لطبعة عربية تضم المؤلفات الكاملة لابن رشد وشروحه، وما كُتب عنه باللغات الأخرى، متعاونة في كل ذلك مع (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم)، و(مراكز الأبحاث والدراسات الغربية والعربية)، و(اليونسكو).

٣- أوصى المؤتمرون في الجزائر بترقية وتطوير الدراسات الفلسفية في معاهد التعليم (الثانوية العليا) في البلاد العربية ليصل الدارس إلى نظرة شاملة للفكر الفلسفي، واتجاهاته وتطوره، وبواسطة تأليف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لجنة خبراء لتقويم مناهج الدراسة الفلسفية.

٤- لكي يتفاعل تراثنا الفلسفي مع تراث الأمم الأخرى وفكرها

---

(١) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٣٨١.

المعاصر، ولكي يسهم كل ذلك في إبراز فلسفة عربية إسلامية معاصرة أوصى المؤتمرون المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بالعمل على توحيد المصطلحات الفلسفية، ووضع معاجم فلسفية متخصصة، وترجمة أمهات الكتب الفلسفية إلى العربية، ونشرها.

٥- أوصى المؤتمرون بالعمل على تأسيس جمعيات فلسفية عربية في مختلف أقطار الوطن العربي، وتكوين اتحاد للجمعيات الفلسفية العربية ينتسب إلى المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وينضم إلى الاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية، وأوصوا بأن يكون أول عمل له (تأسيس مجلة فلسفية تكون أداة وصل بين الفلاسفة العرب، وبينهم وبين فلاسفة العالم).

٦- أوصى المؤتمرون (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) بوضع الفكر الفلسفي في العالم العربي ووسائل النهوض به، وتطويره في أعلى اهتماماتها)[١].

ومما سبق يتضح لنا أن أصحاب الاتجاه الرشدي لم يدخروا جهدًا في خدمة مشروعهم الفلسفي العلماني عن طريق المراكز العلمية والدراسات التي كانت في الغالب ثمرة من ثمرات (المؤتمرات الدولية)، وبتوصياتها ودعمها أنشئت - بالإضافة إلى المراكز العلمية - الجمعيات الفلسفية العربية لتتكامل جهودها في خدمة التغريب تحت اسم التنوير والحداثة ورعاية الفلسفة، مع تقديم كل أشكال الدعم المادي والمعنوي لكل ما فيه خدمة لهذا الاتجاه، وتيسير اتصال أفراده بدوائر الفكر الغربية، ومن أجل التعاون معهم في فرض ما يريدون من أفكار على المسلمين والله المستعان.

* * *

(١) نقلت التوصيات كما هي من كتاب: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٣٨١ وما بعدها.

بحوث ودراسات الرشدية العربية

المقصود هنا هو الدراسات التي قدمها الباحثون الرشديون حول فكر ابن رشد وفلسفته، سواء ما قدم به الباحث تحقيقًا لأحد كتب ابن رشد، أو ما كان دراسة منفصلة حول جانب من جوانب فكر ابن رشد وفلسفته، وفي ذلك ما يعين في استجلاء المعالم الفكرية للاتجاه الرشدي المعاصر.

ولقد سبقت الإشارة إلى مؤلفات ابن رشد في التمهيد عندما ترجمتُ له، ومعظم عناية الرشديين توجهتْ بشكل واضح إلى مؤلفاته الفلسفية، وشروحاته على أرسطاطاليس، بالإضافة إلى كتبه التي جادل فيها المتكلمين، من مثل (فصل المقال)، و(تهافت التهافت)، أما ما ألَّفه ابن رشد في العلوم الشرعية كالفقه وعلوم الآلة كأصول الفقه والنحو؛ فلم تكن محل اهتمام يُذْكَر عند الرشديين.

والذي يعنيني في هذا المبحث هو تلك الدراسات التي تناولت فلسفة ابن رشد بشكل عام، أو جانبًا من جوانبها، أو كانت تقدمة أو مدخلًا عبر فيه صاحبه عن وجه من وجوه الإفادة العملية من منهج ابن رشد الفلسفي، أو دعا إلى الانفتاح على الفكر الغربي تأسيًا بابن رشد، والتوسع في ذلك الانفتاح ليشمل الأخذ بطريقة الفلاسفة في نظرتهم إلى الوجود والإنسان وسائر جوانب الحياة المختلفة.

لقد شهدت العقود الأخيرة وفرة في الكتابة والتأليف حول ابن رشد، سيرته وفكره وفلسفته، واجتهد بعض المعجبين بابن رشد والمتحمسين

لتراثه في إحصاء ما كُتب عنه وعن فلسفته، ففي المجال الأكاديمي فقط، أحصى بعض الباحثين من البحوث والدراسات التي كتبت حول ابن رشد في المراجع العربية الحديثة إلى سنة ١٩٧٨م، ما مقداره ثمانون دراسة متنوعة[١]، تناولت جوانب مختلفة من فلسفته حول ما يسمى (الميتافيزيقا)، وما يدرجه بعضهم تحت مسمى (الفلسفة الطبيعية)، كقِدَم العالم، والصورة والمادة ونحوها، ويمكن أن أمثل عليه بكتاب عاطف العراقي (النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد).

واهتم بعضها بقضايا (المعرفة)، كالعقل والبرهان والخيال والتمثيل، والتأويل والتفسير، وعلم الكلام، والتصوف، وقدم بعضها في هذا الباب آراء منهجية خطيرة، بالإضافة إلى قضايا في السياسة، والحداثة، وحوار الثقافات والحضارات، ونحوها من القضايا التي تمهّد لانفتاح الأمة قسرًا على متاهات الفكر الغربي، ويمكن أن أمثّل على ذلك بكتاب محمود قاسم (نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني).

كما اهتم بعضها بسيرة ابن رشد، بوصفه فيلسوفًا، وقاضيًا، ومثقفًا منفتحًا على ثقافة وحضارة الآخر، مع تركيزها على إبراز انتساب هذا الفيلسوف (المنفتح على ثقافة غيره) للحضارة الإسلامية، واهتم بعضها بصورته في الفكر العبري اليهودي، وفي الفكر اللاتيني في العصر الوسيط، وبصورته في الفكر الأوروبي المعاصر، ويمكن أن أمثّل على ذلك بكتابي محمد عابد الجابري (ابن رشد سيرته وفكره)، وزينب الخضيري (أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى).

إن المتتبع لعناوين تلك الدراسات يجد نفسه أمام مشروع علمي حرص

---

(١) انظر: مجلة المورد البغدادية، العدد الثاني، المجلد السابع، نقلًا عن: الفكر الاجتماعي في فلسفة ابن رشد ص٧، وانظر: مجلة دراسات أندلسية، العدد التاسع عشر، ١٩٩٨م.

أصحابه فيه على تغطية معظم جوانب الفكر الإنساني في ضوء فلسفة ابن رشد، واجتهدوا أيما اجتهاد في ربط ذلك بفلسفة ابن رشد، فكان منهم من اهتم بابن رشد من خلال كتبه، (فصل المقال)، و(مناهج الأدلة)، و(تهافت التهافت)، ومنهم من ركز نظره في شروحه على أرسطاطاليس وأفلاطون وجالينوس وابن سينا ونحوهم، ومنهم من حاول الجمع بينهما، فلم يفرّق في التنقيب عن قيم الحداثة داخل فكر ابن رشد بين كتبه الشارحة وكتبه المبتكرة.

كما اجتهدوا في جمع ونشر ما أنتجته لقاءاتهم ومجامعهم في الندوات والمؤتمرات الدولية حول ابن رشد، ولعل من أهم الكتب التي جمعت كمًّا من الدراسات والبحوث حول ابن رشد وفكره ذلك السِّفْر الذي أصدرته (لجنة الفلسفة والاجتماع) التابعة للمجلس الأعلى للثقافة في مصر، الذي أشرف على جمعه عاطف العراقي تحت عنوان (الفيلسوف ابن رشد، مفكرًا عربيًّا ورائدًا للاتجاه العقلي)، وطبع هذا السِّفْر في القاهرة عام ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، وأطلقوا عليه اسم (المجلد التذكاري للفيلسوف ابن رشد).

ولم يقف هذا السفر الذي اشترك في تدوينه وإصداره ثمانية عشر باحثًا في الفلسفة في الجامعات المصرية عند حد الطباعة والنشر، بل عقدوا لأجل التسويق لمضمونه عدة ندوات، منها ندوة في القاهرة عام ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، أي: بعد صدوره بعام واحد، فاجتمع لها عدد من الباحثين والمختصين في الفلسفة، والأدب الحداثي، والسياسة، وغير ذلك.

وكان من أبرز من نشط في هذه الندوة إعدادًا وتقديمًا (جابر عصفور)، بالإضافة إلى (عاطف العراقي) الذي دُعي إلى تونس من أجل إلقاء محاضرات حول ذلك الكتاب، وكرَّمه لأجله ولأجل جهوده في نشر التنوير الرئيس التونسي السابق (زين العابدين بن علي)[1].

---

(١) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٢٨١.

وقد مر معنا أن عاطف العراقي من أكثر من كتب عن ابن رشد والرشدية، ومن أكثر من دعا إلى تكثيف الدراسات والبحوث التي تتمحور حول الفكر الرشدي، وقد فاقت كتبه في عددها وفي التصاقها بفكر ابن رشد ما كتبه غيره من المثقفين العرب؛ حسب اطلاعي، وحسب دعواه[١].

ولمحمد المصباحي أيضًا اهتمام كبير بالكتابة حول فلسفة ابن رشد، فله كتاب بعنوان (إشكالية العقل عند ابن رشد)، وكتاب (الوجه الآخر لحداثة ابن رشد)، وكتاب (الواحد والوجود عند ابن رشد)، وكتاب (من الوجود إلى الذات: بحث في فلسفة ابن رشد)، وكتاب (مع ابن رشد).

وأما محمد عابد الجابري فقد اهتم كثيرًا بدراسة ابن رشد، وبتوظيفه فكريًا في مشروعه الفلسفي والسياسي، فله دراسة بعنوان (ابن رشد سيرة وفكر. . دراسة نصوص)، بالإضافة إلى جهده في إعادة نشر كتب ابن رشد والتقديم لها بدراسات تؤكد ولاءه لمناهج الفلاسفة، كما فعل مع كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة)، وكتاب (فصل المقال)، وكتاب (تهافت التهافت).

كما أنبّه على الحرص الذي تبديه بعض مؤسسات النشر التي خدمت الفكر القومي العربي على طباعة ونشر ما كتب في تمجيد فلسفة ابن رشد، وذلك لكونه (فيلسوفًا عربيًّا) مثَّل نهضة فلسفية عربية امتد أثرها إلى الغرب، ومن تلك المؤسسات (مركز دراسات الوحدة العربية)، فلقد وجد القوميون العرب في الاهتمام الدولي بفكر ابن رشد فرصة سانحة في تقوية مشروعهم القومي، وترسيخه؛ من خلال إلصاقه بالتراث العربي الإسلامي.

وهم حين يكافحون في التنقيب عن أيّ أثر لحضارة العرب على نهضة

---

(١) انظر: حوارًا صحفيًّا مع عاطف العراقي، صحيفة (المصري اليوم)، تاريخ ٩/ ٢/ ٢٠٠٨م، عدد ١٣٣٦، وانظر: حوارًا صحفيًّا مع عاطف العراقي، صحيفة (الجزيرة)، تاريخ ١١/ ٥/ ١٤٢١هـ، عدد ١٠١٧٩.

أوروبا، ويحرصون على إبرازه، ويبالغون في وصفه وفي قوة تأثيره، فإنهم غير معنيين بالبحث في أصالة ذلك التأثير، ولا في صدق تعبيره عن هوية الأمة وعقيدتها، بل إنهم حرصوا أشد الحرص على إظهار الإسلام المناقض في حقيقته للفلسفات الوافدة بمظهر (الاتجاه الحر) المنسجم مع الاتجاهات الوضعية المنحرفة التي ظهرت في البلاد العربية[1]، متجاهلين كون الإسلام هوية الأمة وقاعدتها الحضارية، ومن هنا فإن سعيهم في إثبات ريادة عقلية عربية مقابلة لريادة العقل الأوروبي إنما جاء لتعزيز ريادة العقل الأوروبي أولًا وآخرًا، كما أن ريادة ابن رشد العقلية في نظر بعض الباحثين في الغرب اكتسبت قيمتها من تعظيمه لعقل أرسطاطاليس.

وليس مما يعني القوميين العرب مدى صدق دعوى تأثير ابن رشد على أوروبا وحدود ذلك، ولا قيمته في ميزان الشرع[2] **لا سيما أن أول وثيقة بيان أصدرها القوميون تحت مظلة (مركز دراسات الوحدة العربية) قد وقّع عليها اثنان وثلاثون مثقفًا عربيًّا كان أكثرهم من نصارى العرب**[3].

وهناك عدد من رموز الرشدية مرتبطون بالفكر القومي العربي، ولعل من أبرزهم محمد عابد الجابري، ومحمد المصباحي، وكتاب محمد عابد الجابري (ابن رشد سيرة وفكر) من منشورات هذا المركز الذي يعنى بكتابات القوميين، وقد أصدر محمد عابد الجابري كتابًا بمناسبة ذكرى مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، وجاء في تقديم المركز له ما نصه:

(يأتي -هذا الكتاب- في إطار العمل في مشروع رشدي يرعاه مركز دراسات الوحدة العربية، وقوامه نشر مؤلفات ابن رشد الأصيلة، ويقصد

(١) انظر: جذور الفكر القومي والعلماني، عدنان زرزور ص١٦.
(٢) انظر: الموقع الرسمي لمركز دراسات الوحدة العربية على الإنترنت (http://www.caus.org.lb).
(٣) المرجع السابق.

محمد عابد الجابري، المشرف على هذا المشروع، من هذا الكتاب التعريف بالرشدية فكرًا وسلوكًا حافزًا للمثقفين الشباب، فترشيد «الإسلام السياسي» لا يمكن أن يتم من دون تعميم الروح الرشدية في الأوساط الثقافية والتعليمية؛ بغية استيعاب التراث، وتمثل الفكر المعاصر، والتشبع بالروح النقدية، وبالفضيلة العلمية والخُلقية)[1].

وبالحديث عن محمد عابد الجابري ومحمد المصباحي فلا بد من الإشارة إلى العدد الكبير من الدراسات الرشدية التي ظهرت في بلدان المغرب العربي، وتداعي الجمعيات العلمية والفلسفية هناك إلى مواصلة الكتابة في هذا الميدان، وإحيائه بين المثقفين، وفي الجامعات.

والمقصود هو أنه لما كانت أفكار الرشديين تلتقي في كثير من جوانبها مع أهداف المشروع القومي اهتمت مراكز القوميين ومؤسساتهم التي أسّسوها لخدمة مشروعهم الفكري بنشر الدراسات المتعلقة بابن رشد وفلسفته.

وأختم هنا بالإشارة إلى أن هناك دراسات نقدت فكر ابن رشد وفلسفته انطلاقًا من قواعد أهل الكلام، وهي دراسات مفيدة في تصوري، لا سيما في استيضاح كثير من مواقف الفلاسفة، وبيان فساد مقالاتهم وبُعدها عن الإسلام، رغم افتقار بعض تلك الدراسات إلى التأصيل الشرعي المستند إلى الكتاب والسنة وفق منهج سلفنا الصالح في الرد على الفلاسفة وأهل البدع.

وقد وجدت في مثل هذا النوع من الدراسات المعاصرة رغم فائدتها شيئًا من استعادة الخصومة القديمة بين المتكلمين والفلاسفة، تمثلت في دفاع بعض أولئك الدارسين عن بعض عقائد المتكلمين على طريقة المتكلمين، وردهم على استفزاز الرشديين وتعديهم على رموز أهل الكلام

(١) المرجع السابق، وانظر: مقدمة محمد الجابري على كتاب فصل المقال ص٧.

تبعًا وتقليدًا لتشنيع ابن رشد على المتكلمين، وعلى المذهب الأشعري خصوصًا الذي يراه بعض أولئك الدارسين المعبّر الأمثل عن مذهب أهل السنة بأسلوب الجدل الكلامي القديم.

فقد وقع بعضهم في غمرة دفاعهم عن مذهب الأشاعرة مثلًا أو عن الإمام الغزالي في مشكلات علمية ومنهجية شبيهة بتلك التي جرّأت الفلاسفة، ومنهم ابن رشد على أسلافهم، رغم كون بعضهم أقرب إلى الهدى من الفلاسفة، ومن أبرز الباحثين المعاصرين الذين سلكوا مثل هذا المنهج في دفاعهم عن عقائد المتكلمين ضد أتباع ابن رشد (الأستاذ سعيد فودة) في كتابه (موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام)[١].

ولا بد من الإشارة بعد ما سبق إلى نوع مهم من نقد الفكر الفلسفي حرص أصحابه فيه على التزام طريقة أهل السنة في مناقشة آراء الفلاسفة المتعلقة بمسائل الاعتقاد، وغيرها من المسائل التي يبرزها الرشديون بوصفها آراء تنويرية، وقد سبق هؤلاء المعاصرين شيخ الإسلام ابن تيمية؛ إذ كان في كتاباته مثالًا للناقد السلفي الرصين، وأنموذجًا يحتذي به الباحث المعاصر في مجال نقد المناهج الفلسفية القديمة والحديثة.

فلقد وضع شيخ الإسلام ابن تيمية من خلال ردوده ومناقشاته أصولًا وقواعد في الرد على المفتونين بالمناهج الأجنبية الهادمة لرسالات السماء، والمناقضة للوحي وطريقة الأنبياء، وهي جديرة بالتتبع والتأمل والعناية، وصالحة للاستدعاء عند البحث في تيارات الفكر المعاصر، ويمكن تأملها في مثل كتابه (الرد على المنطقيين)، وكتاب (نقض أساس التأسيس)، وكتاب (منهاج السنة) وغيرها، وليس هذا مقام ذكرها[٢].

---

(١) انظر مثلًا كتابه: موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام (رسالة ماجستير)، وقد أجاد الباحث في كشف حال بعض رموز الرشدية، وإن بقي منغلقًا في مواضع من دفاعه عن الإسلام ضمن دائرة المذهب الأشعري.

(٢) انظر مثلًا: قواعد ابن تيمية في الرد على المخالفين، حمدي حميد القريقري ص١٣٧، ص٣٩٣.

وفي ختام هذا الفصل أودّ أن أسجل بعض أهم الملحوظات والاستنتاجات حول المؤتمرات ومراكز البحوث والدراسات الرشدية، فأقول:

١- هناك تشجيع دولي واسع على العناية بتراث ابن رشد الفلسفي، ودعم معنوي ومادي كبير تقدمه جهات غربية رسمية وغير رسمية، بما في ذلك المنظمات الأممية كاليونسكو مثلاً، التي شاركت بشكل مباشر في إقامة احتفالات ومؤتمرات الرشديين، وتبني أهدافهم الفكرية، ويشمل هذا الدعم إخراج ونشر كتب ابن رشد الفلسفية، والبحوث والدراسات التي تخدم الاتجاه الفلسفي في العالم.

ويؤكد هذا الدعم الغربي على ارتباط كثير من هؤلاء العرب بمراكز الفكر الغربي ومؤسساته الفكرية، ويؤكد كذلك على الارتباط الوثيق بين كثير من الجمعيات الفلسفية في البلاد العربية والمنظمات الدولية كاليونيسكو وغيرها، ولا يمكن لتلك الجمعيات وما ينبثق منها أن تحظى بدعم تلك المنظمات ما لم تحمل همّ المشروع التغريبي الذي يروّج له الغرب تحت اسم العولمة الثقافية، والمشترك الإنساني، وغيرهما من المصطلحات الخادعة والشعارات المضللة.

ولقد ورد في تلك المؤتمرات ما يلفت إلى أن ابن رشد لم يكن هدفًا بذاته في اهتمامات القائمين عليها، وإنما أرادوا لفكره أن يكون جسرًا تعبره الأمة إلى جهالات الفكر الغربي، تحت شعارات (التسامح)، و(تطوير جذوة العقلانية)، و(التفتح)، وهي كما عبّر بعضهم: (الفضائل الفلسفية التي وسمت أعمال ابن رشد، وهي الفضائل التي نجد أننا اليوم في أشد الحاجة إليها)؛ كما قال بعضهم[١].

---

(١) انظر: لمحات من الفكر الرشدي في الغرب اللاتيني، محمد سبيلا، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٩.

وأقر مراد وهبة بما سبق حين قال: (في ٢١ أبريل من عام ٢٠٠٤م، وصلتني دعوة من نائب رئيس جامعة أوترخت بهولندا، للمشاركة في الاحتفال بنصر أبو زيد، بمناسبة قبوله شغل منصب أستاذ كرسي ابن رشد.. ورجاني أن أكون معهم في ذلك اليوم، ليس فقط لتكريم نصر أبو زيد، بل أيضًا للتنويه بمجهوداته في بناء جسر بين الإسلام والنزعة الإنسانية، إلا أنني لم أتمكن من المشاركة بسبب ارتباطات سابقة، ومع ذلك فقد اغتبطت لما فعلته هذه الجامعة، فقد دُعيت مِن قِبلها في عام ١٩٩٢م للمشاركة في مؤتمر عنوانه (تحديات أمام التنوير) تحت رعاية (الأكاديمية الإنسانية)، التي كانت قد تأسست عام ١٩٨٣م، وأعضاؤها منتخبون على أساس نزعتهم الإنسانية، وقد تم انتخابي في فبراير عام ١٩٨٩م، وكانت الأكاديمية وقتها مكونة من ستين عضوًا من كبار الفلاسفة الدوليين، وفي ذلك المؤتمر، أجريت حوارًا مع بعض أساتذة جامعة أوترخت لكي أقنعهم بضرورة الاهتمام بإحياء فلسفة ابن رشد إذا أرادوا بناء جسر بين العالم الإسلامي والغرب، وتأسيسًا على ذلك كله، يمكن القول بأنه إذا لم يتم بناء ذلك الجسر، فإن العالم الإسلامي محكوم عليه بالبقاء عند القرن الثاني عشر، الذي اضطُهد فيه ابن رشد، ورحل إليه أبو زيد من القرن العشرين)[1].

٢- مما يلفت الانتباه في تلك المؤتمرات هو تصالح الاتجاه الرشدي مع اتجاهات فكرية أخرى تشترك معه في العلمانية، ومن تلك الاتجاهات القومية العربية، والاشتراكية، والليبرالية وغيرها.

وأيضًا يسعى الرشديون في كسب تلك التيارات العلمانية المختلفة في البلاد العربية وإقناعها بوحدة الهدف والمصير، مع التأكيد على القواسم المشتركة بين جميع التيارات، وفي مقدمتها مواجهة الدعوة الإسلامية.

---

(١) انظر: التنوير.. من أبو زيد إلى ابن رشد، مراد وهبة، صحيفة الأهرام، بتاريخ ٣٠٣/٦/٢٠١٠م.

فلقد أفاد مثلًا من دعم الأحزاب القومية العربية، وخصوصًا في البلاد التي وصلت فيها الأحزاب القومية إلى الحكم وكانت تهدف إلى تعزيز سلطتها وفكرها القومي من وراء دعم الرشدية[1]، وذلك من خلال انتقاءات فكرية مارسها بعض القوميين العرب في قراءاتهم للرشدية، بقصد إبراز قيمة الحضارة العربية وفق أسسهم القومية، وتلمس المشتركات الثقافية مع الفكر الغربي الذي لم يتخلصوا من تبعيته، ومن خلال إثبات أثر للفلاسفة العرب على فكر التنوير الغربي ونحو ذلك.

٣- ينبغي أن لا تخدعنا العبارات التضليلية التي يتشدق بها الرشديون القائمون على تلك المؤتمرات والندوات؛ عندما يدبّجون لندواتهم ومؤتمراتهم عناوين تتضمن دلالة على (التقييم) أو (المناقشة) ونحوهما من المفردات التي يحاولون من خلالها إظهار حيادهم الفكري، وزعم اتزانهم تجاه فكر الفلاسفة، فإن المطلع على معظم بحوثهم وأوراقهم التي نشروها يجد أن القوم قد حسموا أمرهم في تبني نهج الفلاسفة، وأكدوا غير مرة في مؤتمراتهم وندواتهم على أن اجتماعاتهم إنما هي من أجل التقييم وليس التقويم، والتقييم هو بحث عن القيمة، وإبراز لها، والبحث عن القيمة يبدأ سلفًا من الإقرار بوجودها، وهي حاصلة دون تردد حسب رأيهم في فلسفة ابن رشد[2].

وحين يضعون كتابًا في تقديس فكر ابن رشد بحجم المجلد التذكاري

---

(١) أشار الدكتور عدنان زرزور إلى حرص القوميين العرب على ربط قوميتهم بمجموعة من الفلسفات والمذاهب الفكرية المناقضة للإسلام، ووضح كيف أن القومية في بعض المراحل لم تكن سوى جسر عبرت من خلاله الماركسية وغيرها من المذاهب الفكرية إلى بعض العقول العربية الفارغة، لما كان هدفها الأساس تفريغ الشخصية المسلمة من خصائصها الإسلامية، انظر: جذور الفكر القومي والعلماني، عدنان زرزور ص١٠٨.

(٢) انظر: مقدمة جابر عصفور على كتاب حوار حول ابن رشد ص١٧.

الذي أشرف عليه عاطف العراقي، ويتداعون لمناقشته وتقييمه؛ فإن هدفهم الحقيقي هو تحويل ذلك الكتاب وما شابهه إلى منطلق في توظيف فكر ابن رشد لمصلحة المشروع العلماني في المجتمعات الإسلامية[١].

٤- مما قد يخالف مقصودهم في تعظيم ابن رشد ربط الرشديين احتفالاتهم ومهرجاناتهم الثقافية بتاريخ وفاته، فإن ذلك لا ينسجم في نظري مع تعظيمهم له، وتقديسهم لفكره وفلسفته، ولقد كان الأقرب عقلًا أن يقيموا لوفاته مأتمًا، لا أن يحتفلوا به، أو أن يعدلوا عن ذكرى وفاته فيربطوا ابتهاجاتهم بتاريخ ولادته مثلًا، أو بتأليفه كتبه، أو بدخوله الفلسفة، ونحو ذلك، مما لا أسوّغه شرعًا، لكني قصدت بيان بُعدهم عن المعقول[٢] رغم تشبثهم بالعقل.

وأضيف إلى بعدهم عن المعقول بعدهم عن حضارتهم وشريعة الإسلام، وما أكثر شواهده في كتاباتهم، فمن ذلك تتابعهم على اعتماد التأريخ الميلادي واقتصارهم عليه في معظم احتفالاتهم بفلسفة ابن رشد.

بل عمد بعضهم في تناوله لسيرة ابن رشد وأحداث زمانه وما يتعلق بفلسفته إلى أن يستبدل التأريخ الميلادي بالتأريخ الهجري عند رجوعه إلى المصادر العربية ونقله عنها، ودون إشارة للتأريخ الهجري المثبت في تلك المصادر العربية التي نقل عنها[٣].

ولا شك عندي في أن ذلك أحد مظاهر التغريب الذي تلبست به

(١) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٢٨٨.
(٢) من صور التبعية للغرب احتفالهم بذكرى ابن رشد بحسب التأريخ الميلادي لا الهجري لوفاته، وهو ما لا ينسجم مع التأريخ المعتمد في الحضارة التي ينتمي إليها ابن رشد، ومن المعلوم أن أمة الإسلام لم تكن تؤرخ بميلاد المسيح، لا في حياة ابن رشد ولا قبله، وإنما انتقلت إلى بلاد المسلمين من الغرب، وبطبيعة الحال فإن ابن رشد لم يكن يؤرخ بالميلادي، فهل من الممكن أن يتأسى به من عظمه في هذا الأمر؟!.
(٣) انظر على سبيل المثال: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٢٠.

كتاباتهم، وأرادوا فرضه على أهل الإسلام رغبة واختيارًا، لا اضطرارًا، فمن المعلوم أن لكل أمة تأريخًا تعتز به وإن اضطرت إلى استعمال ما فرضته عليها ظروف العصر الذي تغلب فيه النصارى على أكثر أمور الناس، في السياسة والتجارة والفكر وغير ذلك[1].

٥- كشفت تلك المؤتمرات والندوات وما دار فيها من مناقشات عن المسلك الخطير الذي يسلكه كثير من أهل الحداثة والتغريب والعلمنة في تزيين الباطل المناقض لدين الأمة، وذلك بالعمل على ترويجه باسم فقيه أو عالم منتسب إلى الدين، أو تحت ستار العودة إلى تراث أعلام المسلمين ومنهم ابن رشد.

فإن من يجهل مسالكهم من المسلمين يهون عليه أن يتقبل أفكار فولتير وروسو وأمثالهما إذا ما غُلّفت أفكارهم بأسماء إسلامية، أو مررت فلسفاتهم في فكر الأمة تحت اسم فيلسوف مسلم كابن رشد.

وقد رأى عدد من أهل الحداثة والعلمنة أن الأسلوب الأمثل في تمرير الفكر الغربي وترويجه على المسلمين هو في إيصاله إلى القارئ المسلم تحت غطاء تراثي ودون استثارة ممانعته وتحفيز احتراسه الفكري، وهذا ما صرح به عدد من الحداثيين ودعاة التغريب، كحسن حنفي الذي يقول: (الترويج للمذهب أو المنهج الغربي لا يجد له حضورًا واسعًا، ويظل اختيار النخبة، في حين أن انبثاقه من الموروث يجعل له حضورًا أوسع، وقبولًا أشمل عند الجماهير، أو على الأقل إعطاء تطبيقات محلية له في مادة موروثة، تقضي على غربته كبدن، وإن ظلت الروح غريبة)[2].

---

(١) ناقش الباحثون الشرعيون مسألة استعمال التقويم الميلادي دون الهجري ضمن مباحث التشبه المنهي عنه في الإسلام، وخلص بعضهم إلى تجويزه (اضطرارًا)، واستحسان ردفه بالتقويم الهجري، انظر مثلًا: التشبه المنهي عنه في الفقه الإسلامي، جميل بن حبيب اللويحق ص٥٤٣.

(٢) انظر ندوة: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام ص٣٢، وانظر: التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران ص٦٥.

ومثله محمد عابد الجابري الذي وجه الآخرين إلى أن أفضل طريقة لمواجهة انتشار الصحوة الإسلامية هي مواجهتها دون انفعال (من داخل التراث نفسه)، مع البعد عن المناكفة العلنية الصريحة، ودعا في حدود ذلك إلى الاهتمام بزعزعة (سلطة النص الديني)، و(سلطة السلف) نظرًا لمكانتهما عند أهل الإسلام[1].

كما شهد نصر أبو زيد بأن استناد بعض العلمانيين إلى التراث كان بهدف توظيفه لخدمة التغريب فقال: (اتجهت التيارات العلمانية إلى مواجهة الحاضر بآليات ذات طابع عصري، لكنها أحست بضرورة طرح هذه الآليات طرحًا يسوغ قبولها من الجماهير، فوجدت في بعض اتجاهات التراث سندًا لتوجهاتها . . . حيث تحول (التراث) لدى السلفيين إلى إطار مرجعي، بينما تحول عند العلمانيين إلى غطاء)[2].

ويقول أيضًا: (إن الاستخدام النفعي الذرائعي للتراث كان نهج مفكري التنوير، وهو الذي عاقهم عن تحقيق انقطاع جذري عن النقيض السلفي)[3].

ومن هنا نعرف أن أمثال هؤلاء الذين يعترضون على سلطة الدين، ويريدون من المسلمين التسليم بسلطة العقل اليوناني الذي خدمه الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام، وهو في يقينهم التراث الذي ورثته الثقافة العربية والإسلامية بشقيه المعقول واللامعقول كما يقول محمد عابد الجابري[4]، إنما يحصل مرادهم من تقبل المسلمين له إذا ما جعلوا فيلسوفًا مسلمًا كابن رشد واسطة بينهم وبين ذلك العقل اليوناني الوثني، وأن التوجه المباشر

(١) انظر: بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري ص٥٦٨ وما بعدها.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر ابو زيد ص١٥٤.

(٣) المرجع السابق ص٢٠٢.

(٤) انظر: نحن والتراث، محمد الجابري ص٣٠٤.

بالقارئ العربي إلى تراث الفلاسفة اليونان دون واسطة لا يستسيغه المسلم في تصور الرشديين العرب وأمثالهم من العلمانيين الذين التفتوا إلى التراث بهذا القصد.

إذًا فنحن بإزاء مشروع يحمل مقصدًا لا لبس فيه ضد دين الأمة، ويستخدم جوانب التراث المنسوب إلى المسلمين ذريعة في ضرب مقدساتهم الدينية، ولست أدري بعد هذا أي عقل يغترّ بدعاوى هؤلاء إلى تجديد النظر في التراث، والتعمق الفكري فيه؟!

وأي طالب حق يقبل أن تسمى مماحكاتهم ومغالطاتهم بحوثًا ودراسات علمية بعد ما سبق من شهاداتهم على أنفسهم بأن تعاطيهم مع التراث لم يكن غرضه علميًّا وإنما ذريعة خفية لنقض الدين وهدمه من داخله؟!.

٦- شهد بعض أرباب المشروع الرشدي بضعف أثر مشروعهم على عموم المسلمين، وعدم قدرتهم على إقناع القطاع العريض من الأمة بجدوى أهدافهم، بالرغم من عظيم الجهد المبذول والإمكانات المصروفة في ذلك.

وحين تكلم بعضهم بشيء من التفخيم والتعظيم للأثر المترتب على مجهوداتهم، رفض آخرون مثل تلك المبالغات، وحينما أشاد محمد سبيلا على سبيل المثال في مؤتمر (الأفق الكوني لفكر ابن رشد) بالنخبة الفكرية الحديثة التي (تراهن على أن التحديث الثقافي والفكري هو استلهام لروح العقلانية الرشدية، وهو الطريق إلى التجديد الحضاري وإلى اللحاق بركب الحضارة)[1]، وجدنا نصر أبو زيد في مؤتمر آخر يعبّر عن قلقٍ

---

(١) انظر: كلمة الجمعية الفلسفية المغربية، محمد سبيلا، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص١١.

من ضياع أثر مؤتمراتهم في نشر التنوير فيقول: (لعل هذا المؤتمر هو من أهم قلاع المقاومة، مقاومة التنوير لمحاولة تشويهه وطمس معالمه)، ثم يكتب صديقه مراد وهبة تعليقًا على كلامه ما يكشف عن يأسه وإحباطه وشكه في صحة كلامه، وجدوى الأثر، فيقول تعقيبًا على ما رآه تفاؤلًا زائدًا من نصر أبو زيد: (أظن أن ما ارتآه أبو زيد في خاتمة بحثه من قدرة المؤتمر على المقاومة لم يكن رؤية واقعية، ففي يوم الاثنين ٥ أغسطس ١٩٩٦م صدر حكم محكمة النقض بتأييد حكم محكمة الاستئناف بالتفريق بين نصر أبو زيد وزوجته ابتهال يونس، بدعوى أنه مرتد عن الإسلام)[١].

* * *

(١) انظر: التنوير من أبو زيد إلى ابن رشد، مراد وهبة، صحيفة (الأهرام)، بتاريخ ٣٠/ ٦/ ٢٠١٠م.

الفصل الرابع

أسباب عناية الاتجاه الرشدي العربي المعاصر
بفلسفة ابن رشد

نزعة ابن رشد العقلية
في تناول مسائل الدين

أسرف الرشديون في التعبير عن إعجابهم بالنزعة العقلية عند ابن رشد، وتجلت عنايتهم بنزعة ابن رشد العقلية في سعيهم إلى إلغاء تأسيس قضايا المعرفة والقيم ونحوها على شيء من الدين والوحي المنَزَّل، أو أن ينطلق منه في شيء من ذلك، وهدفهم السعي في تقديم العقل الفلسفي بديلًا عن الدين في بناء التصورات والأحكام.

كما صدَّر أكثرهم كتبه وعناوين مقالاته ودراساته بالإشارة إلى هذه النزعة، فهذا عاطف العراقي مثلًا ألَّف كتابًا بعنوان (النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد)، ومحمد المصباحي له كتاب بعنوان (إشكالية العقل عند ابن رشد)، وهناك غيرهما.

ومن إطراءاتهم لهذه النزعة عند ابن رشد قول عاطف العراقي: (دعانا ابن رشد إلى التمسك بطريق العقل والمعقول؛ إن العقل هو الطريق الذهبي، الطريق الذي على أساسه نفتح النوافذ، ونجدد الهواء، ومن يرتضِ لنفسه طريق اللامعقول فإنه سيكون محبوسًا بين جدران أربعة، حيث الركود والاختناق والموت)[1].

ويرى الرشديون أن الأخذ بتلك النزعة ضروري من أجل الانفتاح على

---

(١) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٥٠٨.

قيم التنوير التي يبشّرون بها، وبفضلها سارت أوروبا نحو التحضر والتمدن، وصرح بعضهم بأن العقلانية التي ينادون بها ويريدون إلصاقها بفكر ابن رشد، أو حمل فكره عليها هي أقرب إلى (عقلانية التنوير الأوروبي)، فقال عاطف العراقي في سياق حديثه عن قيمة العقلانية الغربية: (. . روح التنوير التي تجلت في فلسفة ابن رشد ومنهجه)[١].

وعلى هذا الأساس من الفكر التنويري يكون حديثهم عن أهمية العقل والتعقل والعقلانية تعبيرًا عن مصادرة الدين وإنزاله عن مقام التأثير والهداية والإرشاد ليكون محلًّا لتأثير الأهواء باسم الفلسفة، واستعمال مفردات واشتقاقات (العقل والعقلانية) في مقابل الدين كما فعل فلاسفة التنوير الأوروبي من قبل، فيكون الدين شيئًا والعقل شيئًا آخر مستقلًّا عنه ولا يخضع له، وممن أقر بهذا المعنى زينب الخضيري في قولها: (الفكر الإنساني العقلاني واحد في جوهره، ولا يمكن أن يتأثر بدين بعينه، أو بيئة بعينها، كما لا يقف دين أو تقف حدود الأوطان عقبة في سبيل تأثيره)[٢].

فإذا كان العقل واحدًا في جوهره، ولا يتأثر بدين أو بيئة، فطريقه وسبيله غير طريق الدين وسبيله، وجوهره مغاير لجوهر الدين، وعلى هذا النحو يمكن أن نفهم عباراتهم في الإشادة بالعقل أو بالفلسفة.

وهم يزعمون أن الأمة إذا أخذت بهذه النزعة فإن ذلك سوف يعود

---

(١) انظر: وعي الذات وصدمة الآخر، أنطوان سيف ص٤٥، والنص مقتطف من تصدير عاطف العراقي لكتاب (ابن رشد منكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلاني)، وقد نشره أيضًا في كتابه (الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية) انظر: ص٣٠٥، وابن رشد الراهن والمستقبل من عقدة الموروث إلى وعي الذات، عبد القادر بو عرفة، مجلة الحكمة، عدد ٦١، السنة ١٥، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

(٢) أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص١٤.

عليها بمستقبل أفضل، كما قال عاطف العراقي: (لا شك أن الحركة الفكرية العربية المعاصرة ستفيد من دراسة هذه الظاهرة في تطلعها للمشاركة في الحرية الفكرية الإنسانية المعاصرة، وفي سعيها من أجل مستقبل أفضل للأمة العربية، يعتمد المنهج العقلي طريقًا أساسيًّا للتقدم الحضاري والإنساني)[1].

ولقد كشف إعجابهم بالنزعة العقلية وإصرارهم على الأخذ بها عن تقليد غير واع لما أشاعه بعض الفلاسفة التنويريين المبرزين في (علم الاجتماع) حول مكانة العقل في مراحل تطور الفكر البشري، ومن أشهرهم (أوجست كونت)، حيث جعل هذا الفيلسوف الغربي من مرحلة (الفلسفة العقلية) جسرًا انتقلت به البشرية من مرحلة الدين إلى مرحلة العلم التجريبي والاكتشاف، وقال: لقد ذهبت مرحلة الدين والتدين لتعقبها وتحل محلها مرحلة (الفلسفة العقلية)، قبل أن تأتي في أعقابها أخيرًا مرحلة (الفلسفة التجريبية أو الحسية)[2].

وعلى ضوء تلك النظرية التنويرية الغربية المنسوبة إلى أحد فلاسفة التنوير - أوجست كونت - **ينطلق الرشديون العرب في الترويج لعقلانية الفيلسوف ابن رشد باعتبارها المرحلة العقلية التي يجب أن تعقب مرحلة الدين لكن الأمة توقفت عند الدين، بينما تجاوزهم الأوروبيون بفضل ابن رشد إلى مرحلة الفلسفة العقلية التي تعقب الدين**، ومن هنا شن الرشديون حملة ضد الدين وأهله، وغاظتهم مواقفهم المناوئة للفلسفة الرشدية التي مثلت عندهم العقل والعقلانية، وفق تسلسل مراحل تطور الفكر التي أخذوها عن مفكري الغرب وأرادوا تعميمها على كافة شعوب الأرض.

ويعزى هذا الخطأ الجسيم في تقليد كثير من العلمانيين العرب

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٣٦٤.

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ٣٤٦.

لأساتذتهم في الغرب إلى الجهل بأن هذه المراحل ليست مراحل إنسانية، ولا تعبر عن تاريخ الفكر الإنساني، كما لا تعبر عن حقيقة الإنسان الذي خلق اللَّه تعالى فيه (الروح والعقل والجسد) في خلقة واحدة لا تتجزأ، ولكنها تعبير -إن سلمنا بسلامتها عن المعارضة- عن تاريخ تطور الفكر في المجتمع الأوروبي وحده دون سواه.

والأوروبيون يتحدثون عن هذه المراحل بوصفها مراحل تنطبق على جميع الحضارات والأمم والشعوب، على عادتهم الاستعلائية في تعميم الأفكار والأحكام التي استنتجوها من تاريخهم الخاص[1].

ولقد نظر الإسلام إلى روح الإنسان وعقله وجسده على نحو شامل ووفق ميزان العدل، لا يهمل أحدها على حساب الآخر، وإذا صادف أن المجتمع الأوروبي لظروف خاصة تعامل فلسفيًّا مع هذه الجوانب الثلاثة على أنها أدوار متعاقبة، يتجاوز اللاحق منها السابق ويلغيه، فإن الإسلام نظر إليها على أنها متجاورة، فليست عقائده وتعاليمه متعارضة مع العقل أو متخلفة عنه، كما أنها لا تهمل المادة أو الحس، فضلًا عن عنايتها بجانب الروح[2].

ومن العجيب أن مبالغات الاتجاه الرشدي المعاصر في تعظيم عقلانية

---

(١) انظر: جذور الفكر القومي والعلماني، عدنان زرزور ص١٢١، وقد نبه بعض الكتاب في الغرب على هذا الإشكال في الفكر الغربي، الذي يتلقفه المثقف العربي المهزوم أمام حضارتهم، فقال جاك غودي على سبيل المثال في كتابه (سرقة التاريخ ص٩): كثيرًا جدًّا ما تستقر التعميمات التي يطلقها مفكرون وعلماء نشؤوا في عز وأوج حضارتهم وأممهم، وأوضح مثال على ذلك النظريات الاجتماعية والإنسانية التي توطن الناس على سبق الغرب إليها واحتكار براءة اختراعها، مما يصور الغرب ثقافة الغرب على أنها المعيار الأساس في بناء المعرفة وتقويمها. (بتصرف).

(٢) المرجع السابق ص١٢٢.

ابن رشد وإلحاحهم على استحضارها للخروج من حالة التخلف التي تعيشها الأمة تقف بنا عند المرحلة الثانية من مراحل تطور الفكر البشري، ولا يتعداه الطرح الرشدي -إلا ما ندر- إلى ما بعد المرحلة العقلية، وأعني مرحلة العلم التجريبي التي وصلت إليها البشرية اليوم وفق تلك النظرية.

وبذلك أصبحت دعوة الرشديين إلى الأخذ بعقلانية ابن رشد في حقيقة الأمر دعوة إلى التخلف، لما بالغت في الاستمساك بمرحلة تجاوزها الفكر البشري اليوم، وجمدت على مرحلة (الفلسفة العقلية) في الوقت الذي تجاوزت فيه أوروبا تلك المرحلة إلى مرحلة التجريب.

ومثل هذه الإشكالات هي ما جعلت بعض الحداثيين يرفضون النهج الذي سلكه عاطف العراقي وأمثاله من الرشديين العرب، ويعدون طريقتهم نكوصًا حضاريًّا، ويكونون أكثر حيطة وحذرًا عند حديثهم عن الاستفادة من العقلانية الرشدية، فقال أحدهم: (عندما يجتمع جهابذة الأمة، ويعلنون بالإجماع حاجتهم إلى ابن رشد، ندرك أن الذات العربية ما زالت تعيش حالة السبات الحضاري، إن بَيَان كُتَّاب العرب التالي ذِكْره، يعكس العطالة الفكرية في العالم العربي: «إننا في هذه الأيام في أشد الحاجة إلى روح العقل، روح التنوير، الروح التي تجلت في فلسفة ابن رشد)»[1].

فالدعوة إلى الأخذ بـ(روح العقل)، و(روح التنوير) يمكن في نظر

---

(١) كتبه أستاذ الفلسفة في جامعة وهران في الجزائر الدكتور عبد القادر بو عرفة، انظر: ابن رشد الراهن والمستقبل، من عقدة الموروث إلى وعي الذات، عبد القادر بو عرفة، مجلة الكلمة، عدد ٦١، السنة الخامسة عشرة ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م، وانظر: وعي الذات وصدمة الآخر، أنطوان سيف ص٤٥، والنص الذي بداخله مقتطف من بيان ملتقى: النزعة العقلية عند ابن رشد، حرره كل من: حسن الساعاتي، وتوفيق الطويل، وزكي نجيب محمود، وجورج شحاتة.

هؤلاء أن تخلصهم من الجمود على تلك النظرية المشكلة التي وضعها أوجست كونت، وسار عليها الرشديون، بقصد أو من دون قصد، واللّٰه أعلم.



تأثير ابن رشد في النهضة الأوروبية

لا ينفك الرشديون في كتبهم ومؤتمراتهم عن الحديث عن أثر فلسفة ابن رشد على الفكر الأوروبي، والتأكيد على فضلها في نهضة أوروبا، والواسطة بين فلسفة ابن رشد والنهضة الأوروبية هم الرشديون اللاتين، ومعظم حديثهم عن عناية أوروبا بابن رشد وفلسفته يعود بالدرجة الأولى إلى أثره في (الرشدية اللاتينية) التي أسهمت إسهامًا عظيمًا في تكوين الفكر الأوروبي الحديث، وما نتج عنه اليوم من نهضة علمية وتقدم صناعي وفكري.

وقد قال محمد المصباحي في شأن المرحلة التي ظهرت فيها الرشدية اللاتينية: إن فلسفة ابن رشد قد واكبت (معظم مراحل تشكيل الغرب المعرفي والروحي في الفترة الانتقالية الصعبة من الاسكولائية[1] إلى الحداثة، بل إننا نجد أثر ابن رشد يمتد حتى إلى مشارف القرن التاسع عشر؛ حيث استعمله رينان نموذجًا لدعوته إلى عقلانية من النوع التنويري)[2].

وهذا التقدم بدأ في نظرهم من ابن رشد الذي ساعد فكره الرشديين

---

(١) **الاسكولائية**: مدرسة فلسفية ظهرت في أوروبا منذ القرن التاسع الميلادي ومرت بعدة مراحل حتى القرن الخامس عشر الميلادي، أي عصر النهضة في أوروبا، وكان تلامذتها يتعلمون في مدارس كنسية ويشرف عليها رجال الدين النصارى، ومن أشهر رجالها (توما الأكويني)، انظر: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم ص٦-٩.

(٢) فلسفة ابن رشد، محمد المصباحي ص٣٠.

اللاتين في نقدهم الفلسفي لمظاهر التخلف ومحاربة العلم الذي فرضته الكنيسة ورجال الدين على أوروبا، ومن ثم تأسيس (العقلانية والتنوير) في أوروبا بفضل تفاعلها مع الفلسفة[١].

ومن هذه الفكرة انطلق محمد سبيلا في الإشادة بهذا الأثر فقال: (لقد كان ابن رشد حلقة وصل بين الثقافات والحضارات في عهده، فهو حلقة انتقال أساسية للفكر الإغريقي إلى الفكر الغربي مرورًا بالفكر العربي الإسلامي)[٢].

وردد غيره من الكتاب العرب أن ابن رشد قد غزا بفلسفته أوروبا عبر مراكز التعليم والترجمة في الأندلس، لا سيما (طليطلة)[٣]، يقولون ذلك عندما يريدون إثبات فضل للعرب على الأوروبيين، لكن الفضل الذي يمتن به الرشديون العرب على الأوروبيين قد جاء مع الأسف في جانب ضيق من العلوم، وأعني بذلك الجانب علوم اليونان، وهم مع ذلك مبتهجون بهذا (الغزو)، حيث عبرت عنه زينب الخضيري بافتخار في قولها: (إن طليطلة بحضارتها العربية هي التي غزت أوروبا بأرسطو أولًا، ثم بشارحه ثانيًا)[٤].

فهل من الصواب القول بأن فلسفة ابن رشد قد أثرت في أوروبا وأنها هي التي اتجهت بها إلى النهضة والعمران الذي نشهده اليوم من حالها؟

---

(١) انظر مثلًا: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٤٧ وما بعدها.

(٢) كلمة الجمعية الفلسفية المغربية، محمد سبيلا ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٩.

(٣) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري، ص٤٥.

(٤) أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٤٦، وأبواق التغريب الجريئة في صحافة بلادنا تؤكد على أن قيمة ابن رشد في الغرب نابعة من قيمة أرسطاطاليس ونابعة منها، ويرى هؤلاء أنه لو لم ينفتح ابن رشد على الغرب وتراثه اليوناني لما كان لابن رشد كل هذه المكانة والمنزلة، انظر مثلًا ما كتبه الصحفي إبراهيم البليهي في صحيفة الرياض بتاريخ ١٢/ ٩/ ١٤٣١هـ، عدد: ١٥٣٩٩، تحت عنوان: «مفاخرتنا برواد لم نستجب لهم هو استدلال مقلوب».

وهل هناك غايات وأهداف خلف شَغَف الرشديين العرب بالتأكيد المستمر على هذه العلاقة بين فلسفة ابن رشد والنهضة المعاصرة؟

وللإجابة عن هذين التساؤلين أقول:

أولًا: يبدو لي أن قول الرشديين العرب بأن أوروبا تفاعلت مع فلسفة ابن رشد فيه عموم، لا سيما في القرن الثاني عشر الميلادي، ذلك أن ظهور تيار رشدي لاتيني ينتسب إلى ابن رشد، ويدرس فلسفته في بعض الجامعات في أوروبا، وعناية بعض الباحثين في الغرب بنصوصه ترجمة وشرحًا وانتقادًا، يدلان بلا شك على حدوث تفاعل أوروبي فلسفي مع فلسفته، ولكن ما نوع ذلك التفاعل؟ وما ميدانه؟

إن مما ينبغي أن نتنبه له هنا هو أن هذا التأثير قد بقي محصورًا حينذاك في ميدان ضيّق من الفلسفة النظرية التي اهتمت بالميتافيزيقا أكثر من اهتمامها بالنظر في مناهج العلوم الطبيعية، واهتمت بالمنطق الصوري القديم، منطق أرسطاطاليس الذي عظمه ابن رشد على حساب المنهج التجريبي الذي ينسبه الغربيون إلى فرنسيس بيكون، فإذا سلمنا بوجود تأثير رشدي على أوروبا في حركتها الفلسفية، فإن ذلك لا يستلزم تأثيرًا علميًّا في نهضتها العمرانية المعاصرة[١].

وغاية ما جرى في تلك الحركة الفلسفية هي أن ابن رشد كان ناقلًا لفكر غيره إلى غيره، وأن ما انتقل بواسطته إلى أوروبا، وشغل بعض أهلها به كانت شروحاته على أرسطاطاليس فحسب، وتأويلاته للدين كي يسلم له مذهب أرسطاطاليس، بالإضافة إلى مجادلاته الفلسفية مع المتكلمين، هذا ما اشتغلت به أوروبا، أو بالأحرى هذا ما تقبّلته من تراث ابن رشد، وهو أمر

---

(١) وسوف يأتي تفصيله في الباب الثالث، عند الكلام عن المنهج التجريبي، وانظر: موقف ابن رشد من علم الكلام، سعيد فودة ص٢٥٢.

لا يستدعي في نظري كل مظاهر التعظيم والانبهار الذي يبديه الرشديون لفلسفة ابن رشد.

بل إن ذلك يوجب النقص واللوم في حق ابن رشد المسلم والفقيه والقاضي؛ وذلك من وجهين:

الوجه الأول: حين قصَر جهده في نقل الفلسفة الصورية والمنطق الأرسطاطاليسي العقيم، ويعي الرشديون حقيقة ذلك المنقول، وبسببه يصرفون أوصاف التعظيم والامتنان لابن رشد، لكنهم يعرضون عن التفصيل في جدوى أثره على نهضة الأوروبيين، قال عاطف العراقي: (ما زال مجد ابن رشد الحقيقي قائمًا في الغرب حتى الآن خاصة أوروبا، متمثلًا في شرحه لأرسطاطاليس، حتى إنه في جميع المعاجم الأوروبية يطلق عليه لفظ «الشارح» أي: الشارح لكتب أرسطاطاليس... وأوروبا تعتبر أنها عرفت كتب أرسطاطاليس وفلسفته من خلال هذه الشروح، ثم ترجمت أكثر هذه الكتب لأكثر من لغة، ولذلك نجد تماثيل ابن رشد تملأ متاحف أوروبا)[1].

ويكشف كلام عاطف العراقي السابق عن إحدى مشكلات الاتجاه الرشدي حين يختزل حضارة أمتنا في تراث ابن رشد، ثم يجعل -كما في كلام عاطف العراقي- من شرح تراث أرسطاطاليس أعظم خدمة قدمتها أمة الإسلام للغرب وللإنسانية، الأمر الذي يستلزم قدحًا في استقلال ابن رشد وفي انتمائه الحضاري، حيث جعلوا منه مجرد وسيط وقف بتواضع وانكسار أمام عظمة الفكر اليوناني الغربي ممثلًا في فكر أرسطاطاليس.

بينما كانت حضارة المسلمين تملك ما هو أعظم مما نقله من تراث

---

(١) انظر: حوارًا صحفيًّا مع عاطف العراقي، صحيفة (الجزيرة)، بتاريخ ١١/ ٥/ ١٤٢١هـ، عدد ١٠١٧٩.

أرسطاليس، كانت تملك مبادئ المنهج العلمي الذي قامت عليه العلوم النافعة مما سوف يأتي بيانه في الباب الأخير من الدراسة عند الحديث عن المنهج التجريبي.

الوجه الآخر: وهو قبله وأهم منه، عندما قصّر في تبليغ المنهج القرآني الذي يحرّك في النفوس البحث عن الحق ويقود إليه، ففلسفته لم تقدم مع الأسف للأوروبيين ذلك، ولم تعرفهم على حقيقة الإسلام القائمة على توحيد اللَّه تعالى، ولا شيئًا يُذكر من تعاليم النبوة، وقد كانت أوروبا بحاجة إلى مثل ذلك، وما زالت، لكن فلسفة ابن رشد لم تسعفهم في ذلك.

وإذا كانت فلسفة ابن رشد التي وصلت إلى أوروبا دائرة بين القصور والتقصير، فإن الرشديين بتلك الأحكام الغالية في شأن فلسفة ابن رشد واليونان، يكونون قد رضوا لأنفسهم ولابن رشد ولأمة يزعمون الانتساب إليها بأن الواجب عليها هو أن تبقى صاغرة ذليلة في مقابل ما أنتجه الغربيون، بدءًا من أرسطاطاليس، ومرورًا بفلاسفة التنوير في أوروبا، وأن أعز مطلوب لهم وواجب على مثقفي الأمة ومفكريها أن يقفوا مذهولين وباحترام وإجلال أمام كل منجزات الفكر الغربي، ومثل هذا لا يرضى به مسلم، ولا يقبل به مَن في قلبه تعظيم للإسلام.

ولقد كان الأولى بالرشديين -من انتسب منهم إلى الإسلام- أن يستخلصوا من واقع انفتاح أوروبا على فلسفة ابن رشد العِبَر والعظات في سوء التعصب الغربي الذي جعل أهله ينفتحون على فلسفة ابن رشد؛ لكونها خدمت تراثهم اليوناني، ويعرضون عن الانفتاح على الدين الحق، وعن رسالة نبينا محمد ﷺ الذي بعثه اللَّه تعالى هاديًا ومبشرًا ونذيرًا، بدلًا من تهويل: (اليقظة الفلسفية العظيمة التي حدثت في أوروبا في القرن الثالث عشر الميلادي) كما تقول زينب الخضيري[1].

---

(١) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٥٠.

ثانيًا: من المهم التأكيد على ما خلص إليه الكلام السابق من أنه **لا توجد صلة حقيقية تربط التحضر والتقدم العمراني الذي يشهده العالم اليوم بدراسة الفلسفة التي خدمها ابن رشد، ولم يكن من شرط هذا التقدم تعلم نظريات الفلاسفة اليونان ولا غيرهم**، ودعوى اتصال نهضة الأوروبيين بفلسفة ابن رشد، وأنها هي التي أدت إلى ما وصلت إليه مدنيتهم اليوم بحاجة إلى إثبات علمي بعيدًا عن الخضوع لنزعات أو عواطف قومية.

ولما عجزوا عن إثباته انقلب عليهم عدد من المثقفين العرب، فرأوا أن تعظيمهم لفلسفة ابن رشد على أساس تأثيرها في المدنية والعمران الذي يشهده الغرب اليوم يمكن أن يكون عدوى - كما يرى يوسف زيدان - أصابتهم لما وجدوا بعض الباحثين في الغرب يحتفون بابن رشد؛ نظرًا لتأثيره الفلسفي في بعض فترات تاريخ الفكر الغربي، فراح بعض العرب يسايرونهم في اهتمامهم بابن رشد، وتابعهم هؤلاء الباحثون العرب حذو النعل بالنعل، حتى لو اقتضى ذلك منهم إهدار السياق الحقيقي للفلسفة المنسوبة إلى الإسلام، وتضييع الرؤية الواضحة لتاريخنا[١].

ثالثًا: تدور دعوى تأثير فلسفة ابن رشد على أوروبا حول قضية الانفتاح على حضارات الآخرين في خطاب الرشديين المعاصرين، ولقد عوّدنا أصحاب الفكر العلماني عمومًا عندما يعرضون لقضية التواصل مع الغرب وضرورة الانفتاح عليه أن يبقوا أمر الانفتاح التام والتواصل الثقافي غير المنضبط بحدود الشرع محمودًا في ذاته، وعلى حساب الدين والقيم.

وإذا كان النقل والانفتاح مقصودًا لذاته صار فاقدًا لأهدافه وغاياته الشرعية، التي منها نقل ما يحتاجه المسلمون من العلوم المفيدة والمعارف النافعة.

---

(١) انظر: أغلوطة ابن رشد، يوسف زيدان، موقع يوسف زيدان على الإنترنت (www.zeidan.com).

وقد وضح أهل العلم وبيّنوا جواز الرجوع إلى الكفار في العلوم الدنيوية، وإباحة الانتفاع بما عندهم من الطب والحساب ونحوهما، حتى قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (مسائل الطب والحساب المحضِ.. غايته انتفاع بآثار الكفار والمنافقين في أمور الدنيا، فهذا جائز، كما يجوز السكنى في ديارهم، ولُبْس ثيابهم وسلاحهم، وكما تجوز معاملتهم على الأرض.. ثم ساق أدلته على ذلك، ثم قال:.. فإن المشركين وأهل الكتاب فيهم المؤتمَن.. ولهذا جاز ائتمان أحدهم على المال، وجاز أن يستطبَّ المسلمُ الكافرَ إذا كان ثقةً)[1].

وبناء على ما تقرر شرعًا وجدنا المسلمين يفيدون مما تقدّم فيه غيرهم دون أن تحصل لهم الانهزامات النفسية التي نجدها عند الفلاسفة وأتباعهم، وعند الرشديين الذين يريدون منا انفتاحًا على سائر علوم الكفار من غير قيد ولا ضابط.

لقد أراد الرشديون من تأكيدهم المستمر على أثر فلسفة ابن رشد في نهضة أوروبا ما هو أبعد من مجرد إعادة الاعتبار لحضارة العرب ممثلة بابن رشد، وبيان فضلها على أوروبا، أرادوا في حقيقة الأمر عكس اتجاه ذلك التأثير على واقعنا، أي نقل الفكر الغربي إلينا، وفرضه بكل عيوبه ومخالفاته الشرعية على المسارات العلمية والاجتماعية المختلفة، وشغل اهتمام المثقف المسلم من التأثير في الغرب إلى ضرورة تأثره به، والاهتداء بطريقته، فصار تأكيدهم على تأثير ابن رشد في أوروبا تأصيلًا نظريًّا لغاية عملية محددة سلفًا تهدف إلى انفتاح على حضارة الغرب وثقافته، كما انفتح بعض الباحثين في الغرب على فكر ابن رشد وفلسفته، وكما انفتح ابن رشد على فكر أسلافهم اليونان.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٤/ ١١٤ (بتصرف).

يقول عاطف العراقي: (ينبغي علينا الانفتاح بكل قوة على كل الثقافات الأخرى، وهذا يعد تطبيقًا لدعوة ابن رشد الذي قال: «فلنبحث عن كتب القدماء، ونقوم بدراستها، أليست هذه دعوة تراثية مشرقة وضاءة، وتقوم على الإيمان بالتنوير، والاعتقاد بأهميته الكبرى، وأنه لا حياة لنا بدونه». .)[1].

وصرّحوا في تحضيراتهم واستعداداتهم لمؤتمراتهم وندواتهم بإعجابهم بالمبدأ الرشدي في الدعوة إلى الانفتاح، فقالوا في إحدى تلك المناسبات: (نأمل من هذه التظاهرة أن تكون مناسبة للتعمق في معاني الحكم الذي أصدره القاضي أبو الوليد بوجوب الانفتاح على ثقافات وعلوم الغير، وإيمانًا منه بأن هذا الانفتاح يوطّد وجودنا ويغني ماهيتنا التاريخية والثقافية)[2].

ويقول نصر أبو زيد: (الحديث عن ابن رشد هو الحديث عن العقل المهاجر، العقل الذي طردته الثقافة العربية الإسلامية، فتلقفته الثقافة الأوروبية الناهضة، ومنحته الحماية، فأشرق بنوره في أنحائها، وساهم في تبديد ظلمات القرون الوسطى)[3].

إذًا فدعوى تأثير ابن رشد على الغرب عندهم تستبطن دعوة إلى انفتاح المسلمين على فكر الغرب وفلسفاتهم؛ تأسيًا بانفتاح ابن رشد على الغرب اليوناني القديم، ومن أراد أن يفتخر بتأثير للمسلمين على الغرب فعليه أن

---

(١) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص١٥، وانظر: مؤتمر ابن رشد نهاية قرن، مجلة جامعة دمشق ١٨/ ٢٨١.

(٢) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٤٦٧.

(٣) انظر: ابن رشد، التأويل والتعددية، نصر أبو زيد، مجلة العربي، بتاريخ ١/ ٥/ ١٩٩٣م، عدد ٤١٤.

يفتخر بابن رشد كما يرى الرشديون، ومن افتخر بابن رشد فعليه ألا ينسى فقهه وكونه مسلمًا، ومن عرف ابن رشد على هذا النحو فسوف يضطر بزعم الرشديين إلى أن يفتح عقله للتسامح مع كل التيارات والفلسفات المخالفة للدين، أو عليه أن يتنازل بزعمهم عن فكرة إسهام المسلمين في الحضارة الغربية[1].

ولا شك في أن الانفتاح الفكري المستلزم لهذا النوع من التسامح مآله ومصيره أن تصبح بلاد المسلمين مرتعًا للتيارات الفكرية اللادينية، والفلسفات المنحرفة التي عرفتها أوروبا.

رابعًا: لطالما قابل الرشديون (نهضة) أوروبا التي أخذت بفلسفة ابن رشد بـ(تخلف) أمة الإسلام التي تركت فلسفته وأهملتها، ورأوا في المقابل أن الثقافة العربية الإسلامية التي أنتجت ابن رشد لم تتطور إلى شكل من أشكال الرشدية بحيث تلتقي مع الرشدية اللاتينية؛ حيث أُحرقت مؤلفات ابن رشد في العالم العربيّ، ومُنعت تعاليمه من الانتشار، وأصبحت في طي النسيان، كما يحصل مثله في أوروبا مع العلماء.

ويكاد خطابهم يختصر أسباب التخلف في التقليد الذي ورثت فيه الأمة هذا الترك والإهمال لميراث الفلاسفة، يقول محمد سبيلا: (من المؤكد أن شيوع وانتشار فكر ابن رشد لم يكن سهلًا ويسيرًا.. لكن كل ذلك لم يطفئ هذا الفكر النيّر؛ حيث دخلت أفكار ابن رشد إلى الجامعات في أوروبا في الوقت الذي انتصر فيه تيار التقليد في الفضاء العربي الإسلامي ودخل في نوم تاريخي عميق)[2].

---

(١) انظر: علماء المسلمين، عبد اللّه بن بخيت، صحيفة الرياض، بتاريخ ٢٩/ ٨/ ١٤٣٢هـ، ٣٠/ يوليو/ ٢٠١١م، عدد: ١٥٧٤١.

(٢) انظر: كلمة الجمعية الفلسفية المغربية، محمد سبيلا، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص١٠.

ونلحظ هنا كيف أن الكاتب استعمل مفردة (التقليد) في ذم الخط الذي سارت عليه الأمة في رفضها للفلاسفة وأفكارهم، رغم كون (التقليد) في حقيقة الأمر هو قدر الفريقين، فليس ينفك هذا الوصف عن واحد من الرشديين العرب ولا عن غيرهم من أتباع المذاهب والتيارات الفكرية المعاصرة، فإن لم تكن دعوتهم للعودة إلى فلسفة ابن رشد والتباكي على التراث الفلسفي (تقليدًا) تتابع عليه أتباع الفلاسفة ومعظمو الفلسفة جيلًا بعد جيل، فماذا يكون؟!

رغم أن القرآن الكريم لم يعب تتابع أهل الإيمان على الفضائل، وتأسي بعضهم ببعض في ذلك، وأعتقد أن انطفاء جذوة الفلسفة التي يريد الرشديون أن نأخذ بها خير، ما دام أن كتاب اللَّه تعالى وسنة نبيه بين أيدينا، قال تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

فجعل في متابعة طريق المؤمنين الخير والفلاح في الدارين، وفرق بين تأسي أهل الحق بأنبيائهم وورثتهم من العلماء الربانيين، وبين الطاعة العمياء للآباء الأولين ولأهل الأهواء والفلسفة في القديم والجديد.

ومن ناحية أخرى فإن الدعوة إلى الاستمساك بالفكر الفلسفي الرشدي في عصرنا الحاضر يفضي إلى إهدار الوقت وتضييع الجهد لدى أمتنا المحتاجة إلى التعامل مع نتائج الحضارة المعاصرة، وليس الانغماس في بحث غيبيات الفلاسفة واسترجاع المشروع الفلسفي القديم الذي يزخر بالخرافات التي تؤخر ولا تنفع.

ولذا قال بعض أساتذة الفلسفة عندما أيقن أن الفكر الفلسفي الذي يشترطه أهل الحداثة في التنمية إنما هو ترف خارج التنمية: (نحن بحاجة لأحمد زويل واحد، ولسنا بحاجة لألف حسن حنفي)[1].

---

(١) انظر: في غفلة من الشمس، محمد عبد اللَّه الهويمل ص٣٤، وقد نقله عن الأستاذ د. حسن حسن كامل.

وخلاصة الحل هو في انصرافنا عن تهويلات الرشديين ومزاعمهم في قدرة الفلسفة الرشدية على النهوض بالأمة، والبحث عن الفكرة التي قامت عليها علوم الغرب ومنجزاتهم الحضارية المحمودة، وإن الفكرة التي تنهض بالتقدم هي أن الذي يعمل ينجز ويتقدم، دون النظر في عقائده ويقينياته، غير أن أنصار الفلسفة يلحون على أن التقدم لا يكون إلا من طريق نظري ينطلق من فلسفة اليونان، وطريق عملي لا يستنكف عن الأخذ بأخلاق الغرب وقيمهم الفاسدة[1].

والمقصود مما سبق هو التنبيه على أن هناك دوافع باطنة وخفية عند الرشديين وراء تكرارهم المستمر للحديث حول تضخيم أثر ابن رشد على أوروبا؛ حيث أبرزوا هذا التأثير، ثم ربطوه بعَلَم من أعلام المسلمين وفلسفته بكل ما احتوته من حق وباطل وزيغ وهداية، مع حرصهم على تأكيد تمثيلها للإسلام، ثم جر الأمة في نهاية الأمر إلى التسليم بتفوق العقل الغربي في كل المجالات، وبالتالي ضرورة الانفتاح عليه، وهو ما التزم به ابن رشد نفسه عندما انفتح على الغرب اليوناني، والله تعالى أعلم.

* * *

(١) انظر: في غفلة من الشمس، محمد عبد الله الهويمل ص٣٤.

الاتجاه النقدي في فلسفة ابن رشد

إذا كان لفلسفة ابن رشد كل ذلك التأثير المبالغ فيه عند أصحاب الاتجاه الرشدي على ما وصلت إليه أوروبا اليوم من حضارة كما سبق بيانه، وكان ذلك مستلزمًا في نظرهم للانفتاح على جميع جوانب حضارتها، فإن ذلك لا يحصل مع وجود الممانعة الداخلية في الأمة ضد كل فكر وافد يتعارض مع الإسلام ومبادئه، ومن أجل ذلك وجه الرشديون سهامهم نحو ما يسمونه بـ(الفكر الديني السائد) الذي يمنع من الانفتاح الشامل على الغرب.

من أجل ذلك أبرزوا ما يسمى بالجانب النقدي في فلسفة ابن رشد وكان موجهًا في وقته إلى بعض طوائف المتكلمين وغيرهم، ليكون قاعدة لهم في مواجهة الدين وأهله في بلاد الإسلام، وتحقيق التقدم والنهوض والإصلاح المنشود الذي يعيقه الدين بزعمهم.

ومن هذا الوجه نال الجانب النقدي في فلسفة ابن رشد وفكره اهتمامًا واسعًا في كتابات الرشديين؛ باعتباره أحد أهم معالم التنوير في فلسفة ابن رشد.

يقول عاطف العراقي -وهو من أكثر الرشديين دندنةً حول الجانب النقدي في فلسفة ابن رشد-: (كان ابن رشد رائدًا من رواد الفكر النقدي.. أضاف إلى مذهبه العقلاني اتجاهًا نقديًا نكاد لا نجد نظيرًا له طوال تاريخ فكرنا الفلسفي العربي)[1].

---

(١) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٢٩٩ وص٥٠٨.

وابن رشد في نظره هو: (.. رجل واحد، يقف على قمة عصره من حيث الفكر النقدي، ولو كان العرب قد تمسكوا بهذا الفكر لأصبح الحال غير الحال)[1].

وتتنوع وجهات النظر لدى الرشديين في أولوية موارد منهج ابن رشد النقدي، وفي أقرب مؤلفاته في التعبير عن تلك النزعة، فمحمد المصباحي مثلًا عندما يتحدث عن ذلك يضع تركيزه في الكتب التي ناقش فيها ابن رشد المتكلمين، فيقول: (شهرة أبي الوليد تعود في جزء كبير منها، ونجاحه في العالمين العربي والإسلامي إلى كتبه الثلاثة: فصل المقال، الكشف عن مناهج الأدلة، تهافت التهافت)[2].

في حين توسع عاطف العراقي فجعل استكشاف معالم المنهج النقدي عند ابن رشد مطلوبًا أيضًا في شروحاته وتلخيصاته، وفي ذلك يقول العراقي: (إن أكثر آرائه جرأة وعمقًا نجدها من خلال شروحه، أكثر مما نجدها في مؤلفاته، ومن بينها فصل المقال ومناهج الأدلة. إلخ[3].

إذًا فعاطف العراقي يرى أن أهم عناصر الفكر النقدي عند ابن رشد موجودة في تلك الشروح والتلخيصات، وأنها معبّرة أيضًا عن فكر وآراء ابن رشد، وليست مجرد توضيح وتسهيل لكلام أرسطاطاليس والفلاسفة، فبالإمكان -حسب رأي عاطف العراقي-: (أن نجد بين تضاعيف هذه الشروح نقدًا حُرًّا وجريئًا للمتكلمين وغيرهم من مفكري العرب)[4].

---

(١) انظر: حوارًا صحفيًّا مع عاطف العراقي، صحيفة (الجزيرة)، بتاريخ ١١/ ٥/ ١٤٢١هـ، عدد ١٠١٧٩.

(٢) انظر: فلسفة ابن رشد، محمد المصباحي ص٢٥.

(٣) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٣٠٠.

(٤) انظر: ابن رشد الشارح بين موقفين، زكي الميلاد، صحيفة (عكاظ)، بتاريخ ١١/ ٠٨/ ١٤٣٤هـ، ٢٠/ يونيو/ ٢٠١٣م، عدد ٤٣٨٦، وانظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٣٠٠.

ومن المعلوم عند أهل السنة اشتمال تلك الشروح والتلخيصات على ضلالات وانحرافات تمسّ أصول الاعتقاد وترجع عليها بالمعارضة والإبطال كما نبه عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في مواطن من كتبه[1]، لا سيما وأن **عمل ابن رشد في ترجمة علوم الأوائل كان أقرب إلى الشهادة منه إلى مجرد الرواية والنقل** كما نبه عليه عاطف العراقي[2]، أي أن كثيرًا مما ينقله ابن رشد ويشرحه من كلام الفلاسفة لا يعقّب عليه أو ينقده، بل يؤيده وينصره، ويؤول من أجله نصوص الشريعة لتنسجم معه.

إنها دعوة صريحة من عاطف العراقي للإقبال على تلك الضلالات التي وضعها الفلاسفة الوثنيون، واستحسن كثيرًا منها الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام كابن رشد وغيره، ولو كانت تلك الضلالات في باب الإلهيات والنبوة ونحوهما، فهي بالنسبة لعاطف العراقي آراء نقدية (جريئة وعميقة)[3]، مع العلم بأن كتب ابن رشد الأخرى التي رد فيها على المتكلمين لم تخلُ أيضًا من تقريرات لضلالات الفلاسفة، لكن شروحاته وتلخيصاته تضمنت من الباطل ما هو أعظم وأطمّ.

لقد جعل عاطف العراقي من ابن رشد في هذا الباب أعظم روّاد الحركة النقدية في التاريخ، وضم إليه من لم يعرفوا الإسلام ودين التوحيد من الأصل، ومن حاربه بعد أن عرفه، ومن أمثلة هؤلاء أرسطاطاليس، وتوما الإكويني، وأوجست كونت، ثم قال عن ابن رشد بعد سرده لتلك الأسماء ما نصه: (.. ابن رُشْد، لماذا؟ لأنه تميز بحسٍّ نقدي دقيق، بحيث

---

(١) انظر على سبيل المثال: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٥/ ١٩، ٣١، النبوات ١/ ٣١١، درء التعارض ٣/ ٦٥.

(٢) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٣٠٠ وما بعدها.

(٣) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٣٠٠.

إنه نقد كل الاتجاهات التي وُجدت قبله، سواء الاتجاهات الكلامية، أو الاتجاهات السلفية بوجه عام)[1].

وهذا يؤكد على أننا حين نتحدث عن إعجاب الاتجاه الرشدي بالمنهج النقدي عند ابن رشد فإننا نقف في واقع الأمر أمام مشروع غايته استبعاد الدين ومدافعة تأثيره على النفوس المؤمنة من خلال بعث مناهج النقد الفلسفية، وصبغها بالتقدمية والتنوير كما يفعل كثير منهم[2].

وهذه الحقيقة قد عبر عنها فرح أنطون حين أشار إلى أنه لم يقدم على نشر ترجمة ابن رشد وآرائه الفلسفية في مجلته وفي كتابه (ابن رشد وفلسفته) إلا من أجل (استخراج النتائج العملية التي يمكن الاستهداء بها في حل المعضلات التي تواجه الشرق في العصور المتأخرة، وأن فائدة تلك النتائج العملية إنما تنحصر في ما تفضي إليه من تحقيق غرض معين أساس هو تقريب الأبعاد بين عناصر الشرق، وغسل القلوب، وجمع الكلمة. . . ، وهو ما يمهد في نظره إلى: (نهوض الشرق، وارتقاء عناصره المختلفة)[3].

ومما سبق يتبين لنا أن فرح أنطون الذي كان من أوائل من نادى بالرشدية كان يرى فيها وسيلة لتقريب عناصر الشرق من مسلمين ونصارى ويهود وغيرهم، وتهميش الفوارق بينهم بتغليب النزعة القومية التي روج لها نصارى العرب.

---

(١) نشرتها مجلة مرقس، يصدرها دير الراهب أنبا مقار، السنة ٥٧، عدد ٥٤٥، وانظر: أيضًا: حوارًا صحفيًا مع العراقي، صحيفة (الجزيرة)، بتاريخ ١١/ ٥/ ١٤٢١هـ، عدد ١٠١٧٩.

(٢) انظر على سبيل المثال ما كتبته منى أبو سنة تحت عنوان: العلمانية شرط التنوير وحقوق الإنسان في الشرق الأوسط، ضمن مجلة الإرهاب وتدريس الفلسفة ص٣٥.

(٣) انظر: ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون ص٥٦.

ومثل هذه الغايات تصطدم مع مبدأ البراءة من الشرك وأهله، الذي تضافرت عليه آيات كثيرة في كتاب اللَّه تعالى، ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الزخرف: ٢٦-٢٨].

فالبراءة من عابد غير اللَّه تعالى واعتقاد كفره وضلاله ومباغضته من عقيدة نبي اللَّه إبراهيم عليه السلام وجميع الأنبياء، لا فرق في ذلك الكافر أن يكون يونانيًا أو غيره، أو يكون مشركًا أو يهوديًا أو نصرانيًا[١].

وسبب تلك المباغضة المشروعة ما انطوى عليه قلب الكافر من عقيدة أهل النار، وهي مقتضية لمجافاة ما يأتي به من تصورات وقِيَم لم تأت في شرائع الأنبياء، ولهذا كانت البراءة مانعًا من أن يذوب المسلم في الأمم والطوائف الأخرى، وبكسر هذه العقيدة تتحقق النتائج العملية التي كان فرح أنطون وغيره يرجونها.

ومن جوانب النقد الذي طار به الرشديون نقد ابن رشد لبعض طرق الاستدلال عند أهل السنة الذين رأى أنهم حادوا عن مقتضى الاستدلال العقلي والبرهان.

وزعم بعضهم أن لابن رشد في مصنفاته الشرعية ككتابي (الضروري في أصول الفقه) و(بداية المجتهد ونهاية المقتصد) ونحوهما، ثورة معرفية نقدية لم تكن فيمن قبله[٢].

فقالوا عن الجانب الفقهي عند ابن رشد: هو الجانب الذي انتقد فيه

---

(١) انظر: مسألة في البراءة من المشركين واعتقاد كفرهم، الموقع الرسمي لسماحة الشيخ عبد العزيز بن باز.

(٢) انظر: موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، سعيد فودة ص٦٣-٦٤، نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد علال ص٢٢٦.

منهج الفقهاء في استنباط الأحكام، وطريقتهم المنغلقة في الفتاوى الفقهية، فدعا إلى تطوير فلسفة الاجتهاد الفقهي، وعدم الركون إلى الاجتهادات القديمة التي كانت لعصرها فقط، فلكل زمان ومكان اجتهاد فقهي، كما دعا إلى دراسة المذاهب الفقهية وترجيح الآراء المعتبرة والقريبة إلى مقاصد الشرع، والمراعية لمصالح العباد، دون تعصب أو تشدد[١].

وكل ما زعموه لابن رشد في الجانب الفقهي لم يبتدع فيه ابن رشد شيئًا جديدًا، بل أفاد في ذلك من جهود من سبقه من أهل العلم والفقه[٢].

بل ذهب محمد عابد الجابري إلى أبعد من ذلك حين زعم أن ابن رشد كان له اجتهاد في مجال العقيدة لإصلاحها وتصحيحها، وإرجاعها إلى عقيدة السلف، أو على الأقل فتح باب الاجتهاد فيها كما فعل في مجال الفقه، وعدَّه مِن مناقب ابن رشد في منهجه النقدي[٣].

ولم يقدم محمد عابد الجابري دليلًا على ذلك الزعم، ولم أجد له فيه تفسيرًا سوى ما هو شائع في مقالاتهم من ارتباط الحاجة إلى النقد بعودة الأمة إلى دينها ورجوعها إلى مصادره الصحيحة، وهذا الربط الجائر هو أحد محاور الخطاب الرشدي المعاصر حول قضية التنوير والموقف من الدين.

وأكثر هؤلاء قد تأثروا بفلاسفة الغرب الماديين الذين دعوا إلى فكرة (العقل الناقد) في عصر التنوير الأوروبي، وكانت تستهدف حينها المسلَّمات والمقدسات الدينية، وتضعها تحت حكم العقل وتصرُّفه، مع جهل الرشديين بالفارق الكبير بين الدين المنزل والدين المحرف، نتيجة

---

(١) انظر: موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، سعيد فودة ص٦٤.

(٢) انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد ١/ ٢٢٠.

(٣) انظر مقدمته على كتاب: الكشف عن مناهج الأدلة ص٣٢، وابن رشد سيرة وفكر ص١٣ وما بعدها، وانظر: نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد علال ص٢٢٤.

جهلهم بعلوم الشريعة ومسائل الاعتقاد، فمن أين لمن هذا حاله أن يميز بين دين صحيح وآخر محرَّف، أو أن ينقد باطلًا هو غارق فيه؟!

وإذا كان الطرح المادي الذي تأثر به الرشديون يعتبر الدين مصدرًا للخرافة والتخلف، فإن سبيل التغلب عليهما بزعمهم يكون بنقد مصادرهما، ووسيلتهم في ذلك فكر ابن رشد، كما قال عاطف العراقي: (لو كان العرب قد تمسكوا بهذا الفكر لأصبح الحال غير الحال.. لأن الفكر النقدي يحارب الخرافات والأفكار الخاطئة)[1].

ومما لا ينكر أن ابن رشد قدم في كتبه نقدًا لاتجاهات ومذاهب فكرية وعقدية وفلسفية رأى فيها بُعدًا عن منهجه الذي ارتضاه هو لنفسه، وفي بعض نقده وردوده على بعض مخالفيه شيء من الصواب؛ لاقترابه فيها من الكتاب والسنة، وبعد مخالفيه عنهما[2].

ولكنْ هناك حقيقتان لا يجوز أن نَغفل عنهما، وهما:

الأولى: إن مناقشات ابن رشد وانتقاداته لا سيما في الفلسفة وقضاياها كانت قليلة وجزئية بالمقارنة مع اتساع المجالات الفلسفية والشرعية التي اشتملت عليها مؤلفاته، ومع ذلك كانت معظم اجتهاداته ضمن التزامه بمذهب أرسطاطاليس، فهو لم يخرج عن أصوله، وهذا أمر اعترف به بعض الرشديين وبالتالي فهو ينقض مزاعم (الثورة النقدية) التي ينسبونها إلى ابن رشد[3].

---

(١) انظر: حوارًا صحفيًا مع عاطف العراقي، صحيفة (الجزيرة)، بتاريخ ١١/ ٥/ ١٤٢١هـ، عدد ١٠١٧٩، وانظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٥٠٨.

(٢) انظر: موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، محمود الطبلاوي ص١٨٩.

(٣) انظر: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، محمد المصباحي ص٣٥، وابن رشد سيرة وفكر، محمد عابد الجابري ص١٦٢ وما بعدها، وص١٨٣، وكلاهما أشار إلى=

ولا لوم حينئذ على من حكم بأن ابن رشد: (لم يكن مجتهدًا حرًّا مطلقًا، وإنما كان مجتهدًا في مذهبه الفلسفي متقيدًا به، ومتعصبًا له، ومغاليًا فيه، حتى أنه (أرسط) من أجله نصوصًا شرعية كثيرة، فجنى بذلك على الشرع والعقل معًا)[1].

الثانية: إن فلسفة ابن رشد وطريقته في النقد لم تستطيعا أن تُغيرا في ثقافة عصره شيئًا، ولا حتى في تقديم تحليل وتوصيف صحيح وشامل لمشكلات عصره، وتلك هي المغالطة التي نستنتجها أو نقرؤها نصًّا في كثير من الدراسات الرشدية المعاصرة[2].

ولو أخذنا مثلًا الإصلاح أو التصحيح العقدي الذي تكلم عنه محمد عابد الجابري، فأيّ إصلاح وتصحيح قدَّمه من كانت غايته في النقد الانتصار لأرسطاطاليس، وتطويع نصوص الشريعة لآرائه، وإخضاعها بالتأويل الباطني والتحريف لتتفق معها، فهل هذا إصلاح للعقيدة أم تحريف وإفساد لها؟![3].

ثم إن من عجائب هذا المسلك أن أصحابه يتغاضون بوجه مفضوح عن اقتران التفلسف بالخرافة، ويتعامون عن امتزاج الوثنية اليونانية بالفلسفة

= أن الاجتهاد الفلسفي لابن رشد كان وفق ما يقتضيه مذهب أرسطاطاليس وليس خارجًا عنه، ولا بعيدًا عن طرائق من سبقه من الفلاسفة، وقد قال عاطف العراقي: (حس نقدي بارز نجده عند ابن رشد عميد الفلسفة العقلية في بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها، إن هذا الحس إذا كنا نجده عند الفارابي وعند ابن سينا وعند ابن طفيل، إلا أنه عند ابن رشد يعد أكثر دقة وشمولًا). الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص١٠٩.

(١) نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد علال ص٢٢٤، وانظر: كلام شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/ ١٢٠.

(٢) انظر مثلًا: ابن رشد فيلسوفًا معاصرًا، بركات محمد مراد، ضمن أعمال ملتقى ابن رشد في تونس ١٩٩٩م، ص٦٨٠.

(٣) انظر: نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد علال ص٢٢٥.

التي يدعون المسلمين إلى الانفتاح عليها من أجل تحقيق التقدم، بينما الحقيقة هي أن الفلسفة اليونانية قرينة الخرافة وإن ادعوا غير ذلك[1].

لقد جاءت محاربة الخرافة والتخلف واضحة في القرآن الكريم، حيث ورد التحذير من ذلك في قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُم بَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ ۖ فَمَا ٱخْتَلَفُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِى بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١٧﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾ إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا۟ عَنكَ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۖ وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [الجاثية: ١٧-١٩].

وكذلك ما صنعه النبي ﷺ يوم أن صادف انكساف الشمس يوم وفاة ابنه إبراهيم، فربط بعض الناس بين الحدثين ظنًّا منهم أن الكسوف حصل تكريمًا للرسول ﷺ الذي فقد ابنه، فقال ﷺ: (إن الشمس والقمر آيتان من آيات اللّه لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم فصلوا وادعوا اللّه)[2]، فربط الكسوف بأسبابه الصحيحة، وقطع الطريق على الظنون والأوهام في تفسير هذه الظاهرة.

فالواقع إذًا هو أن الإسلام قد بلغ في مقاومة الأوهام والخرافة حدًّا يفوق كل وصف، سواء تلك التي في أساطير الشعوب أو ما اخترعه الفلاسفة بمحض الظن والخرص.

---

(١) بل لم تكن الفلسفة مانعة من ثقافة الكراهية والتعصب والخطأ، وفي الفلاسفة المحدثين أمثال (نيتشه) فيلسوف الكراهية وعدو المرأة دليل واضح على ذلك، وهو الذي استفتح كتابه (هذا هو الإنسان) بقوله في ص٣: (. . تحطيم الأصنام - وهذه كلمتي المفضلة للتعبير عن «المثل» هي حرفتي)، وفي ص٤: (إن الفلسفة كما كنت دومًا أفهمها وأعيشها هي الحياة طوعًا. . . البحث عن كل ما هو غريب وإشكالي في الوجود، وعن كل ما ظل إلى حد الآن منبوذًا من قبل الأخلاق)، وقوله في ص٩: (أتطلع إلى كل ما هو ممنوع)!!.

(٢) رواه البخاري في صحيحه ٢/ ٣٤، رقم: ١٠٤٣.

ومع التسليم بأن النقد هو بداية الطريق إلى الإصلاح الذي تحتاجه الأمة اليوم، إلا أنه ليس هو النقد الذي وضع أصوله الفلاسفة، ولا أتباعهم من الرشديين العرب الذين تحول النقد في كتابات أكثرهم من وسيلة للإصلاح إلى وسيلة لهدم المبادئ والقيم، حيث صار النقد عندهم مطلوبًا لذاته وغايةً أكثر من كونه وسيلة من أجل التغيير والإصلاح، بل تحول إلى ما يشبه المذهب المعتنَق والعقيدة المتبعَة.

وأصحاب الاتجاه الرشدي ينظرون بتطرف إلى التخلف في واقع المسلمين، فيتطرفون في سبل علاجه، ويبعدون النُّجعة حين يميلون على نصوص الشرع بالتحريف والتأويل باسم النقد.

ويتوهمون أن إيقاظ الأمة من سباتها لا يحصل إلا بفتح عيونها على مناهج النقد الغربية، فالنقد الذي يعرضه علينا الرشديون بوصفه خطوة أولى في سبيل النهضة والتغيير قائم في حقيقته على وفق مبادئ الغرب وفلسفاتهم، وليس على وفق شروطنا الدينية والاجتماعية.

ويظنون أنهم القادرون على فهم تعاليم الإسلام وأحكامه وصياغتها صياغة محدثة تتناسب مع روح العصر وأسلوب تفكيره، وأن غيرهم لا يزالون يعيشون ركودًا عقليًّا ونكوصًا إلى الوراء ما لم يسلكوا سبيل ابن رشد في النقد.

وليس المهم هو النقد في حد ذاته ولكن الأهم هو الأصول الشرعية والقواعد المنهجية التي نبني عليها نقدنا للأفكار وحكمنا عليها، والتي ينطلق منها الناقد الحصيف للواقع المتخلف.

وحينها سوف يقوم النقد على اعتبار خصائص الأمة وأصولها العقدية، ويتجه نحو مصالحها الحقيقية حالًا ومآلًا، فأيّ نقد لا ينضبط بضوابط الدين ويقف عند حدوده، ولا يحقق مقاصد الدين وغاياته، ولا يستهدف مواطن الضعف والخلل الحقيقية في الأمة، إنما هو إسهام في تخلفنا وسلخنا عن هويتنا الإسلامية، وانتصار للحاقدين على ثقافتنا الإسلامية، وعلى ملامح آدابها المسلكية المعبّرة عن قيمنا ومبادئنا، واللَّه تعالى أعلم.

التوفيق بين الدين والفلسفة

اعتقد الفلاسفة بوجود حكمة مستقلة عن الشرع، وأن الفلسفة أو الحكمة موصّلة إلى الحقائق وإلى مصالح الناس، فلما رأوا ما بين الفلسفة والدين من تعارض، وأن الناس بفطرتهم لا يتركون الدين لأجل الفلسفة؛ لجأ الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام إلى فكرة التوفيق، وهي في حقيقة الأمر تلفيق بينهما، فزعموا أن الدين والفلسفة يساند كل منهما الآخر في كل المسائل الجوهرية، وادّعَوْا أن ما بدا بينهما من تعارض فإنه ليس حقيقيًا، وإنما نشأ نتيجة لسوء فهم لهما[1].

ومع ترويجهم لدعوى أن الفلسفة والحكمة خادمة للوحي، إلا أن المطّلع على جهود أمثال ابن سينا وابن رشد وغيرهما؛ يدرك أنهم أرادوا لهذه الحكمة أن تكون مهيمنة على الوحي وحاكمة عليه، وأن زعمه التوفيق بين حكمة الشريعة وحكمتهم الفلسفية يعني عندهم وضع حكمة الشرع تحت حكمتهم لا العكس؛ وذلك بدعوى أن حكمتهم قطعية وحكمة الشرع ظنية، والظني لا يصح تقديمه على القطعي، وهذا هو الذي حرص الرشديون على إبرازه تحديدًا كما سوف يأتي.

وبخصوص ابن رشد نجده يقرر مبدأ (نظريًا) يقول فيه إن الفلسفة لا تتعارض مع الشرع، لكن محاولاته (العملية) في دفع التعارض بين

---

(١) انظر مثلًا: في الفلسفة الإسلامية، إبراهيم مدكور ١/ ٢٦، مشكلة الصراع بين الدين والفلسفة، رضا سعادة ص١٠.

أقوال الفلاسفة والدين كانت تستبطن تأكيدات على وجود ذلك التعارض في كل مسألة حاول فيها أن يوفق بينهما[١].

وإذا كان الفرق والانفصال بين الدين والفلسفة أمرًا ظاهريًّا فحسب، وسببه ظواهر النصوص كما يرى ابن رشد وغيره من الفلاسفة، فإن ذلك قاده إلى الخطوة التي يسمونها (التوفيق) بينما ينتهي أمرها بكل وضوح إلى تأكيد قول الفلاسفة وتقديمه على قول الدين[٢].

ولذلك فإن **نفي الفرق بين الفلسفة والدين هو في الحقيقة إقرار خفي من الفلاسفة بوجود التعارض بينهما**، وتتبع أوجه خوضهم في دفعه يؤكد على عمق ذلك التعارض، كما يدرك الرشديون التعارض بين الدين والفلسفة الذي كان ابن رشد يجتهد في نفيه من خلال التوفيق المزعوم بينهما، لكنهم أيضًا على علم بأن حقيقة ذلك التوفيق هو إثبات لانفصال حقيقي بين الدين والفلسفة، وعلى ضوء هذا العلم بالانفصال بينهما أشاد الرشديون المعاصرون بمحاولات (التوفيق) المزعومة، فكانت محاولات التوفيق بينهما في نظري إحدى أهم قضيتين - بالإضافة إلى التأويل - أثارهما أصحاب الاتجاه الرشدي المعاصر من داخل فلسفة ابن رشد، وارتكزوا عليهما في خطابهم الفلسفي.

وتأتي أهمية هاتين القضيتين في نظري من جهة إمكان توظيفهما في سبيل تطويع عقائد الإسلام وأحكام الشريعة لتتوافق مع معطيات الحضارة الغربية، وهو الأمر الذي ينشده الرشديون في تأكيدهم عليهما.

فلقد عد محمد المصباحي هذا (التوفيق) المزعوم من أبرز ملامح الإبداع في الفكر العربي، فقال في هذا السياق: (لقد جمع ابن رشد في

---

(١) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، محمد علي أبو ريان ص٥٧٠.
(٢) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، محمد علي أبو ريان ص٥٧٠.

شخصيته محبة الشريعة والحكمة معًا، على نحو صار معه نموذجًا للفيلسوف حتى في زمننا هذا)[1].

لكن ما زعمه محمد المصباحي من حبّ ابن رشد للشريعة والفلسفة في آنٍ واحد لا يعني أن تينك المحبتين يمكن أن تجتمعا وتتفقا، لا سيما إذا كان يسارع إلى إلغاء إحداهما عمليًّا، وإخضاعها بالتأويل للأخرى، فمثل هذا لا يسمى جمعًا ولا توفيقًا لمن عرف اللغة، كما لا يعد محبة لهما، بل يسمى تحريفًا وتدليسًا وتلفيقًا، ومحبة للباقية منهما والمهيمنة والقاضية على الأخرى، وأعني بذلك الفلسفة عند ابن رشد.

فإن محاولاته في التلفيق بين ما يسميه الحكمتين كان انتصاره في نهاية المطاف للفلسفة على حساب الشريعة التي كانت تستعصي على الانسجام مع قضايا الفلسفة.

من هذا الوجه يمكنني أن أتفق مع محمد المصباحي في **أن ابن رشد بمنهجه الذي خطّه وسار عليه كان أنموذجًا للفيلسوف المتحرر في زمنه وحتى زماننا هذا، لكنه كان تحررًا من الدين، ومن الانقياد لنصوص الشرع، وهذا هو الشأن في المناهج الفلسفية عمومًا، ومثل هذا لا يمدح في الإسلام، بل يمدح المؤمن على اتباعه وتصديقه لما جاء به الشرع، وتقديم قوله على قول كل فيلسوف.**

وانفصال الدين عن الفلسفة، وأن الدين شيء والفلسفة شيء آخر، ولا يمكن أن يلتقيا في جوهرهما؛ هو مما شهد به بعض الباحثين في الفكر الفلسفي في بلاد الغرب، حيث قال بعضهم: (إن التوراة لا تؤدي إلى التفلسف، وبالتالي إذا وُجدت فلسفة عند اليهود فهي فلسفة من إبداع

---

(١) فلسفة ابن رشد، محمد المصباحي ص٣١.

فلاسفة اليهود، وليست فلسفة يهودية، وكذلك يوجد فلاسفة نصارى، وليس فلسفة نصرانية)[1].

ولم يقف الرشديون عند الإشادة بمحاولات التلفيق التي قام بها ابن رشد، بل حاولوا أن ينطلقوا من فكرة التوفيق بين الدين والفلسفة إلى تقرير قضايا من التنوير العلماني، من قبيل الانفتاح على المخالفين وفق نظرتهم الخاصة، والحرية، ونحوهما.

يقول محمد المصباحي: (ابن رشد في نظر المحدثين قد استوعب مآزق الزمن الذي عاش فيه، فحاول أن يخرج منها بالبرهنة على (اتصال) العقل بالشريعة، تمهيدًا للدفاع عن حق الإنسان في معرفة الوجود معرفة علمية، والتأثير في الطبيعة تأثيرًا إيجابيًا، ولا يمكن للمعرفة العلمية بالشريعة والطبيعة أن تتحقق ما لم ينفتح العقل العربي الإسلامي على علوم وثقافات وتجارب الآخرين الحضارية، لا سيما أن هذا الانفتاح هو الذي يعزّز وجود الذات ويحصّنها ضد الانحلال والخراب)[2].

فمحمد المصباحي أراد هنا أن يقول بأن التلفيق بين الدين والفلسفة، وما عبّر عنه بقوله: (اتصال العقل بالشريعة) كما في كتب ابن رشد كانت حيلة ذكية من ابن رشد من أجل إقصاء الشريعة عن المجال العلمي، وتأكيد الفصل بينهما، فجعل إرادة الإنسان للعلم، في مقابل إرادة الدين له بالجهل، وكأن الشريعة ترفض فيما يفهم من عبارة محمد المصباحي استقلال الإنسان بإرادته، وحقه في المعرفة، (حقه في معرفة الوجود معرفة علمية، والتأثير في الطبيعة تأثيرًا إيجابيًا)[3].

---

(١) الفلسفة في الشرق، بول ماسون أورسيل، نقلًا عن الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، أ د حسن حسن كامل ص٥.

(٢) فلسفة ابن رشد، محمد المصباحي ص٣١.

(٣) انظر: فلسفة ابن رشد، محمد المصباحي ص٣١.

ووفق كلام محمد المصباحي السابق وتأييده لفكرة التوفيق المزعوم فإن الدين لا يصلح سبيلًا لمعرفة الوجود، وأن ما يقدمه الدين في سبيل ذلك محل نظر أو ردّ، وعلى هذا أكثر الرشديين، ومثل ذلك الكلام يوضح لنا أمرين مهمين في معرفة منطلقات الرشديين في تعاملهم مع تراث ابن رشد، هما:

الأول: جهل الرشديين بحقيقة الإسلام، وطبيعة الدين الحق في نفوس المسلمين، فإن نصوصه المتضمنة للأمر بإعمال الفكر والنظر والسعي في الأرض والضرب فيها لتحقيق المنافع الدنيوية والأخروية هي أجلّ من أن تُحصَر.

الثاني: ما سبق التأكيد عليه مرارًا من وضوح تأثرهم بالطرح التنويري الغربي اللاديني في الجانب المعرفي، فقد عاش الأوروبيون صراعًا مع الدين والكنيسة بالفعل، وأعطى تحريف رجال الدين للدين المنزّل[1]، وتسلّطهم على العباد والبلاد مبررًا لظهور ذلك العداء بين العلم والدين، ومثلت الاتجاهات الفلسفية الطرف المقابل للاستبداد الديني، لكن تاريخ المسلمين الطويل لم يشهد مثل ذلك الاستبداد الذي عرفته أوروبا، وبالتالي فإن القياس الذي يستحضره الرشديون في كل مرة عند بحث أسباب تقدمهم وتخلفنا قد أوقعهم في الجهل.

إن مما لا أشك فيه هو أن هناك فروقًا جوهرية بين الدين والفلسفة،

---

(١) وانظر على سبيل المثال: ما تضمنه سفر التكوين في العهد القديم من تعمد (المحرف) تجهيل آدم عليه السلام، وزعمه أنه أكل من شجرة (المعرفة)، وقد استغل المناوئون للدين المحرف ذلك في التأكيد على أن حق الإنسان في العلم وتطويع الطبيعة يبدأ من إقصاء الدين عن العلم، وتأثر بهذا الطرح كثير من المثقفين العرب، وما جاء في كلام محمد المصباحي يؤكد ذلك. انظر: النصوص التوراتية المحرفة الدالة على تجهيل الإنسان الأول (آدم ﷺ وزوجه)، انظر: الكتاب المقدس (كتاب التكوين)، فقرة رقم (٣)، ص٤.

أشار إليها بعض الباحثين[١]، سواء في المنهج، أو في النتائج والأحكام، وبالتالي فإن دعوى الاتفاق بينهما ليست سوى الجهل بخصائص كل منهما، وأن حقيقة التوفيق هي إلغاء الدين لمصلحة الفلسفة[٢].

وإدراك أهل الإيمان لهذه الحقيقة جعلهم يرفضون الفلسفة لمعارضتها مقدساتهم، فما كان من المتشبثين بالفلسفة إلا أن يختاروا لأنفسهم أحد أمرين، إما التصريح بمعارضتهم للدين في مقابل تمسكهم بالفلسفة، أو اتخاذ الحيل التي يصير الدين بموجبها محكومًا بالفلسفة دون إثارة أهل الإسلام، وهذا الأخير هو ما اختاره الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام، ومن على شاكلتهم من المثقفين المعاصرين.

والتعارض بين الدين والفلسفة حقيقةٌ مشاهدة عند أدنى تأمل فيما سطره الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام وأشباههم؛ نظرًا لما يسميه بعض الباحثين (الاشتراك في الموضوع)، أي: أن موضوع الدين هو نفسه موضوع الفلسفة، والمشكلات التي تعالجها الفلسفة هي بعينها القضايا التي انتُدبت الأديان لحلها فمثلًا معرفة أصل الوجود وغايته، ومعرفة سبيل السعادة الإنسانية في العاجل والآجل اللذان هما موضوعا الفلسفة بقسميها العلمي والعملي، هما قبل ذلك من مسائل الدين بمعناه الشامل[٣].

ولم يستطع الرشديون أن يخفوا ذلك التضاد بين ما جاء به الدين وما ابتدعه الفلاسفة، فقد أقرت زينب الخضيري في سياق ثنائها على ابن رشد بأنه جاء بما يتصادم مع الدين، فقالت: (من الطبيعي أن يكون هذا الفيلسوف العقلاني العظيم الذي كرّس حياته في توضيح فكر المعلم الأول

---

(١) انظر: كلام الدكتور محمد دراز رَحِمَهُ اللَّهُ حول الفرق بين الدين والفلسفة وعلاقة كل منهما بالآخر في كتابه: الدين ص٦٠.

(٢) انظر: الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، الدكتور حسن حسن كامل ص٤٤.

(٣) انظر: الدين، محمد دراز ص٦٢.

قد أتى بالكثير من النظريات التي تصطدم مع العقيدة المسيحية، بل ومع أي عقيدة منَزَّلة ولاهوتها مما يدفع الكثيرين لمهاجمته)[١].

كما رأت أيضًا أن ابن رشد حين حاول التوفيق بين الدين والفلسفة بالاعتماد على التأويل كان غرضه ومقصده فرض النظرة العقلية على الدين[٢].

أما عاطف العراقي فقد رأى أن تأويل ابن رشد للآيات القرآنية كان على أساس العقل، وأن تأويله هو اجتهاد في فهم النص في ضوء التوافق بين الشرع والعقل[٣].

وقوله هذا لا يصح؛ لأن ابن رشد لم ينطلق في تأويله من أسس الشرع الحكيم، ولا من العقل الصريح، وإنما انطلق من أساس الفلسفة الأرسطاطاليسية المشائية الظنية المليئة بالأخطاء والانحرافات المنهجية، وتأويلٌ هذا حاله ومنطلقه لا يصح أن يُوصف بأنه تأويل عقلي اجتهادي في فهم النص، كما أن اجتهاده في التوفيق المزعوم هو اجتهاد في تحريف الشرع وإخضاعه للفلسفة الأرسطاطاليسية المشائية.

والمقصود **أن فكرة التوفيق المزعومة بين الدين والفلسفة كانت أحد وجوه توظيف الاتجاه الرشدي المعاصر لفلسفة ابن رشد في سبيل خدمة أهداف العلمانية وتحقيق غاياتها، وقد أضافت إلى وسائل المشروع العلماني ما يساعده على تحقيق أهدافه في الاحتيال على أحكام الشرع بما يخفف في ظنهم من نقمة أهل الإسلام عليهم.**

كما أننا إذا ما نظرنا في دعوى التوفيق بين الدين والفلسفة،

---

(١) أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٦٤.
(٢) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص١٣٩.
(٣) الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٤٩، ١٣٢.

واستحسانهم لذلك في كتاباتهم فسوف نجد تأكيدهم على أهمية (التأويل)، بوصفه وسيلة ضرورية في تحقيق التوفيق المزعوم بينهما، وكل تقريب للفلسفة باتجاه الدين أو التوافق معه قديمًا وحديثًا؛ فإنما هو من أجل إقصاء الدين، وقمعه، واللَّه تعالى أعلم.

* * *

الخاتمة

وبعد هذه الجولة في دلالات حضور (الرشدية) في المشهد الحداثي العربي المعاصر يمكن تسجيل أبرز النتائج فيما يلي:

١- بيّنت الدراسة أن الرشديين العرب من أشد أطياف العلمانيين رغبة في توظيف التراث الفلسفي المنسوب زورا إلى الإسلام من أجل الترويج لفكر الاستنارة بمفهومها الغربي، رغم أن ذلك التراث وإن نشأ في ظل حضارة المسلمين، إلا أنه لم يكن قط معبّرًا عن الإسلام ولا ممثلاً له، وإنما هو تراث غربي صيغ بلسان عربي غير مبين.

٢-إن التنوير الذي دعا إليه الرشديون ونسبوه إلى ابن رشد وفلسفته هو التنوير الذي ارتبط في الكتابات العلمانية بفلاسفة أوروبا أمثال فولتير وجان جاك رسو وغيرهما من رفضوا نفوذ رجال الدين النصارى في أوروبا وناوأوا التيارات الدينية فيها.

٣- تبين أن الاهتمام بابن رشد وفكرة إحياء منهجه وتراثه في عصرنا الحاضر قد بدأت من الاهتمام الاستشراقي بابن رشد وفلسفته، وبتشجيع منه، وقد كان المستشرقون ينتقون من تراث المسلمين ما يدعم اتجاهات الفكر الغربية، فجاء بعض المفتونين بالفكر الغربي من المثقفين العرب ونفخوا في تلك الجهود الاستشراقية وعظّموها وترجموها، وقدموها للناس بوصفها مكتشفات علمية جديرة بما هو أبعد من مجرد الاهتمام العلمي والثقافي النظري، ولم يكن غريبًا على أمثالهم أن يقعوا في تهويل وتضخيم فلسفة ابن رشد وهم يقرأون عن شيء من تأثر الرشدية اللاتينية بابن رشد،

رغم معرفة كثير منهم أن العناية الرشدية اللاتينية بفلسفة ابن رشد تتجاوزها في حقيقة الأمر إلى فلاسفة اليونان في القديم.

٤-بينت الدراسة أن الأفكار والمبادئ التي ارتكزت عليها الرشدية المعاصرة كانت تستند في أساسها على العلمانية، وأن ظهور الرشدية كان متزامنًا مع ظهور الفكر العلماني في البلاد الإسلامية، ولا يمكن الفصل بحال بينهما إلا على سبيل تمييز الفرع عن أصله؛ إذ إن العلمانية أشمل من أن تحصر في الاتجاه الرشدي وحده، ودائرتها أوسع بحيث تشتمل على الاتجاه الرشدي وغيره، وليس كل علماني يكون رشديًّا، في حين أن كل رشدي علماني.

٥-أظهرت الجهود المبذولة في الترويج للرشدية عجز الفكر العلماني عن تجاوز عقدة التبعية وقصوره في فهم المفارقات الموضوعية بين تاريخ الفكر الديني عند الأوروبيين وتاريخ المسلمين، وذلك عندما يتوهم بأن بروز الحالة الدينية في أي حضارة مستلزم للتراجع العلمي وتعطيل النهضة، وهو ما كذبه تاريخ المسلمين، كما كذبه واقع الحضارات التي تقدمت في علومها الدنيوية دون أن تتخلى عن عقائدها وعباداتها وطقوسها الدينية، وقد فسر لنا هذا القصور الرغبة في تأسيس (رشدية عربية) مناكفة للدين وأهله على غرار ما فعلت (الرشدية اللاتينية) في أوروبا.

٦-أسرف الرشديون في الحديث عن إعجابهم بالنزعة العقلية عند ابن رشد، وأهم مقصود لهم في ذلك إلغاء تأسيس مسائل الاعتقاد والمعرفة والقيم ونحوها على شيء من الوحي المنزل، وأن ينطلق منه في شيء من ذلك، وأنهم في ذلك متأثرين إلى حد كبير بالحداثة الأوروبية التي جعلت الرؤية الذاتية أساسا في فهم الوجود، والنزعة العقلية قاعدة في المعرفة، والقول بالعدمية والنسبية مرتكزا في القيم والأخلاق، كما نال الجانب النقدى فى فلسفة ابن رشد وفكره اهتمامًا واسعًا فى كتابات الرشديين؛

باعتباره أحد أهم معالم التنوير في فلسفة ابن رشد، وهو ملتبس في كتاباتهم بالرغبة في التغيير والنهوض والتقدم والإصلاح، ويتوسعون في ميدان ذلك النقد ليتضمن العقائد الثابتة والأحكام الشرعية، وتحقيق الإفادة من نقد ابن رشد يكون بالرجوع إلى شروحاته وملخصاته، وعدم اعتبارها مجرد توضيح وتسهيل لكلام أرسطاطاليس والفلاسفة، فإنه بالإمكان - حسب قول عاطف العراقي -: (أن نجد بين تضاعيف هذه الشروح نقدًا حرًّا وجريئًا للمتكلمين وغيرهم من مفكري العرب)[1]، ومن المعلوم أن في تلك الشروح والتلخيصات ضلالات وانحرافات تمس أصول الاعتقاد، وهم يجعلونها ضمن التفكير الحر والتقدمية والتنوير، كما فعل قبلهم فلاسفة الغرب في عصر التنوير الأوروبي الذين دعوا إلى فكرة (العقل الناقد) في مواجهة مسلَّمات ومقدسات رجال الدين.

٧-تبين أن ابن رشد قد تناقض مع نفسه عندما انفتح على فلسفة اليونان في الوقت الذي دعا فيه إلى الالتزام بضوابط الشريعة عند الانفتاح على ثقافة المخالفين، لكن أصحابه المعاصرين لم يهتموا لتجاوزات ابن رشد، كما لم يبحثوا في مدى التزامه بشروط الانفتاح، وهذا مما يكشف لنا حقيقة أن ولاء الرشديين للفلسفة الغربية، أعظم من ولائهم لما ينظره ابن رشد، وأن الانفتاح على الفكر الغربي لا يحتاج إلى ضوابط من الشرع عند من كانت غايته التحلل منه.

٨-أظهر التدافع العلماني نحو ابن رشد تهاوي دعاوى العلمية والموضوعية في قراءاتهم لابن رشد، ففضلا عن التوظيف والانتقائية فيها نجدها فوق ذلك تزعم صلات مقطوعة عند النظر والتأمل، فليست الرشدية

---

(١) انظر ابن رشد الشارح بين موقفين، زكي الميلاد، صحيفة (عكاظ)، بتاريخ ١١/٠٨/١٤٣٤هـ، ٢٠/يونيو/٢٠١٣م، عدد ٤٣٨٦، وانظر الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٣٠٠.

المعاصرة شرحا أو تمثيلا لفلسفة ابن رشد، وليس أصحابها مثله بحيث تصح لهم النسبة إليه، وليس خصومهم المعاصرون بالضرورة هم خصوم ابن رشد في الماضي كما حاولوا أن يصوروه، ولا ريب في أن تلك المسالك التي اتخذتها الرشدية العربية تسهم في إضعاف المشروع العلماني.

٩-تبين من الدراسة أن الرشديين (اللاتين) لم يظهروا انهزامًا أمام حضارة الإسلام التي عاشوا في جوارها، وأذهلتهم إنجازاتها، وأقروا بفضلها في رقيهم وتحضرهم آنذاك، ولم أقف على ولاء لهم لخارج أمتهم وعلى حساب هويتهم وثقافتهم، بخلاف ما ظهر على الرشديين (العرب) من انهزامهم النفسي أمام ثقافة الغرب، وافتتانهم بمظاهر مدنيتهم البعيدة عن الدين والأخلاق.

١٠-تبين من الدراسة أن الجوانب التي حظيت بإقبال واستحسان الرشديين العرب لم تختلف عن الجوانب التي اهتم بها الأوروبيون، فاحتفاء الفريقين بابن رشد كان احتفاءً (بالفيلسوف، والشارح، والملخص لأرسطاطاليس، والخادم لتراث أسلاف الغرب من اليونان)، وليس بابن رشد (الفقيه والقاضي والمسلم)، ولذا لم أجد في كتابات الرشديين العرب أدنى إشارة منهم إلى فوات الخير العظيم على أوروبا بسبب إعراضها عن الإسلام والتوحيد الذي قامت عليه الحضارة التي لم يخدمها ابن رشد كما ينبغي، وتعليل ذلك شديد الوضوح، وهو أن قضية التوحيد وعبادة اللَّه وتعظيم أمره ونهيه من صميم رسالة الأنبياء والرسل، والفلاسفة الذين تروّج لهم الرشدية المعاصرة هم خصومهم وأعداء رسالتهم، وإن تنوعت أساليب الفلاسفة وأتباعهم في مناكفتها.

واللَّه أعلم.

* * *

فهرس المصادر والموضوعات

١- الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة.

٢- ابن رشد بين الغرب والإسلام، محمد عمارة، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٤م.

٣- ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص، محمد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

٤- ابن رشد في مصر، وائل غالي، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٩م.

٥- ابن رشد والتنوير، تحرير مراد وهبة ومنى أبو سنة، تقديم بطرس غالي، دار الثقافة الجديدة، مصر، ط١، ١٩٩٧م.

٦- ابن رشد والرشدية، أرنست رينان، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٧م.

٧- ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون، دار الفارابي.

٨- ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ضمن كتاب ابن رشد والتنوير.

٩- أبونا قنواتي.. مشوار العمر، هاني لبيب، بدون بيانات.

١٠- الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٨، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م.

١١- أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب محمود الخضيري، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٧م.

١٢- أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، محمود محمد نفيس.

١٣- الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، حسن حسن كامل.

١٤- الآراء والمعتقدات، غوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر، المطبعة العصرية، مصر، ط٢، ١٣٦٥هـ، ١٩٤٦م.
١٥- إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات، محمد عمارة، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.
١٦- الإسلام في مواجهة الفكر الوافد، أنور الجندي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٧م.
١٧- الإسلام والحداثة، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار بدايات، ٢٠٠٨م.
١٨- الأصولية والعلمانية في الشرق الأوسط، مراد وهبة ومنى أبو سنة، ضمن سلسلة ابن رشد اليوم..
١٩- تكملة معجم المؤلفين، محمد خير رمضان، دار ابن حزم، بيروت، ط الأولى، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.
٢٠- الأعلام، الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢م.
٢١- البخاري.
٢٢- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، دار الفكر، بيروت.
٢٣- بنية العقل العربي، محمد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩١م.
٢٤- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، دار مطبعة الحكومة، مكة المكرمة ط١، ١٣٩٢هـ.
٢٥- تاريخ الفكر الديني الجاهلي، محمد إبراهيم الفيومي.
٢٦- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية، ١٩٩٠.
٢٧- تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم.
٢٨- تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م.
٢٩- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.
٣٠- تاريخ نجد، محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مكتبة مدبولي، القاهرة.

٣١- تأملات في فلسفة ابن رشد، بركات محمد مراد، المصدر لخدمات الطباعة، القاهرة، ط١، ١٩٨٨م التأويل خطورته وآثاره، عمر الأشقر، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
٣٢- التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران، دار الحضارة، الرياض، ١٤٣٥هـ.
٣٣- تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، عاطف العراقي، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٧٦م.
٣٤- التراث والحداثة، محمد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ١٩٩١م.
٣٥- التشبه المنهي عنه في الفقه الإسلامي، جميل بن حبيب اللويحق، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط١، ١٤١٩ه، ١٩٩٩م.
٣٦- التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، سلطان بن عبد الرحمن العميري، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط١، ١٤٣١، ٢٠١٠م.
٣٧- الجامع لأحكام القرآن، الإمام القرطبي، دار الشعب، القاهرة.
٣٨- تكوين العقل العربي، محمد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٩، ٢٠٠٦م.
٣٩- تلخيص الآثار العلوية، ابن رشد، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.
٤٠- تلخيص كتاب القياس، ابن رشد، تحقيق محمود قاسم، تقديم تشارلس بترورث وأحمد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالتعاون مع مركز البحوث الأمريكي بمصر، مصر، ١٩٨٣م.
٤١- تهافت التهافت، ابن رشد، تحقيق سليمان دنيا، ط الأولى، دار المعارف ١٩٦٤م.
٤٢- ثورة العقل في الفلسفة العربية، عاطف العراقي، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٨٧م.
٤٣- جذور الفكر القومي والعلماني، عدنان محمد زرزور، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

٤٤- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، تحقيق علي سيد صبح المدني، مطبعة المدني، مصر.
٤٥- الجامع الصحيح المختصر، الإمام البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٤٠٧ هـ- ١٩٨٧م.
٤٦- حوار حول ابن رشد، مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط١، ١٩٩٥م.
٤٧- الخطاب الإصلاحي العربي بين منطق السياسة وقيم المفكر، عبد المجيد الصغير.
٤٨- الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد.
٤٩- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
٥٠- دراسات في الفكر العربي، ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.
٥١- دعوة التقريب بين الأديان، أحمد القاضي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤٢٢هـ.
٥٢- الدين والفلسفة والتنوير، محمود حمدي زقزوق، دار المعارف، مصر.
٥٣- الدين، محمد عبد اللَّه دراز، دار القلم، الكويت، ١٩٩٠م.
٥٤- الرد على المنطقيين، ابن تيمية، دار المعرفة، بيروت.
٥٥- الرد على المنطقيين، ابن تيمية، إدارة ترجمان السنة، باكستان، ط٢، ١٣٩٦ه، ١٩٧٦م..
٥٦- سير أعلام النبلاء، الإمام الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ.
٥٧- العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر قضايا ومذاهب وشخصيات، عاطف العراقي، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٤م.
٥٨- العلمانية، سفر الحوالي، الدار السلفية، الكويت، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م.
٥٩- العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان، دار ابن حزم، الرياض، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.
٦٠- الأفق الكوني لفكر ابن رشد، أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، مراكش١٢-١٥ ديسمبر ١٩٩٨م، تنسيق

الدكتور محمد المصباحي، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، ط١، ٢٠٠١م.
٦١- فتنة الحداثة، صورة الاسلام لدى الوضعيين العرب، قاسم شعيب، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط الأولى، ٢٠١٣م.
٦٢- فصل المقال، ابن رشد، تحقيق محمود قاسم على كتاب مناهج الأدلة، طبعة مكتبة الأنجلو المصرية.
٦٣- فصل المقال، ابن رشد، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية.
٦٤- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، مكتبة الخانجي، القاهرة.
٦٥- فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، . ٢٠٠٠
٦٦- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، محمد أركون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٦م.
٦٧- الفكر العربي في عصر النهضة، البرت حوراني، ترجمة كريم عزقول، دار نوفل، ط٣، ٢٠٠٩م، بيروت.
٦٨- الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين محمد أركون وإدوارد سعيد، نعمان السامرائي، دار صبري، الرياض، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.
٦٩- فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، عبد الوهاب المسيري، نهضة مصر، ط١، ١٩٩٨م..
٧٠- فلسفة ابن رشد، محمد المصباحي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١١م.
٧١- الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، جورج شحاتة قنواتي.
٧٢- في الفلسفة الإسلامية، إبراهيم مدكور، ميركو للطباعة، ط٢.
٧٣- في فلسفة ابن سينا تحليل ونقد، محمود ماضي، دار الدعوة، الإسكندرية، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
٧٤- الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي، دار الرشاد، القاهرة، ط٢، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.

٧٥- قراءة التراث في العصر الحاضر- محمد الجابري أنموذجًا- عرض وتقييم، وفاء بنت عبدالكريم اليامي (رسالة ماجستير)، ١٤٣٢هـ، قسم الثقافة الإسلامية في جامعة الملك سعود. .
٧٦- قصة الحضارة، وول ديورانت، تقديم محيي الدين صابر وترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
٧٧- قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٨م.
٧٨- قواعد ابن تيمية في الرد على المخالفين اليهود النصارى الفلاسفة الفرق الإسلامية، حمدي حميد القريقري، دار الفضيلة، الرياض، ط١، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.
٧٩- الماتريدية دراسة وتقويمًا، أحمد بن عوض الحربي، دار الصميعي، الرياض، ط٢، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.
٨٠- ماركسية القرن العشرين، رجاء جارودي، دار الآداب، مصر، ط٥، ١٩٨٣م.
٨١- المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠م.
٨٢- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم، مكتبة التقوى المحرر الوجيز، ابن عطية.
٨٣- المذاهب الفكرية المعاصرة، ودورها في المجتمعات، وموقف المسلم منها، غالب عواجي، الدار العصرية، جدة، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.
٨٤- مذبحة التراث، جورج طرابيشي، دار الساقي، لندن، ط٣، ٢٠١٢م.
٨٥- المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ٢٠٠٦م.
٨٦- مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، طيب تيزيني، دار دمشق، سوريا، ط٥.
٨٧- المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد اللّٰه المعتق، مكتبة الرشد، الرياض، ط٣، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.
٨٨- معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦م.

٨٩- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت ودار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٧٨م.
٩٠- المعجم الفلسفي، مراد وهبة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.
٩١- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، علي بن إسماعيل الأشعري أبو الحسن، تحقيق: هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣.
٩٢- مقالات نقدية في الحداثة والعلمانية، سعيد فودة، دار الفتح، الأردن، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.
٩٣- ملاك الحقيقة المطلقة، مراد وهبة، دار قباء، ١٩٩٩م.
٩٤- الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤ه.
٩٥- منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، تامر متولي.
٩٦- الموسوعة الفلسفية، مجموعة علماء وأكاديميين سوفييت، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط٩، ٢٠١١م.
٩٧- موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، مصر، ط٢، ١٩٩٩م.
٩٨- موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، دار ذوي القربى، إيران، ط٢، ١٤٢٩هـ.
٩٩- موقف ابن تيمية من ابن رشد في العقيدة وعلم الكلام والفلسفة، محمود سعيد الطبلاوي، مطبعة الأمانة، مصر، ط١، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.
١٠٠- موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة، سعيد عبد اللطيف فودة، دار الفتح، عمان، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.
١٠١- موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي، حسن الأسمري، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٤١٨هـ.
١٠٢- الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية، مفرح القوسي، دار الفضيلة، الرياض، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.
١٠٣- نحن والتراث، محمد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ١٩٨٥م.

١٠٤- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الجاهلية نشأة وصدر الإسلام، حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢م.
١٠٥- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، عاطف العراقي، دار المعارف، مصر، ط٤، ١٩٨٤م.
١٠٦- نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، علي سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، ط٨.
١٠٧- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٧م.
١٠٨- نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة.
١٠٩- نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، مكتبة مدبولي، مصر، ط٣، ٢٠٠٣م.
١١٠- نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد علال، دار المحتسب، الجزائر.
١١١- نهج الاعتزال في الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ظافر شرقه، دار الوعي للنشر، ط١، ١٤٣٣هـ.
١١٢- هؤلاء المثقفون وفكرهم الإصلاحي، سيد عبد الستار ميهوب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ١٤٣٠ه، ٢٠٠٩م.
١١٣- الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، محمد المصباحي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

❊ ❊ ❊

فهرس المحتويات

الفصل الثاني

❊ ❊ ❊



الإصدار (٤٩)



هل كان ابن رشد علمانيًّا ؟

مدخل لفهم دلالات الحضور في المشهد الحداثي العربي

هـذا الكتـاب واحد من سلسلة كتب تتحدث عن (الرشدية) بوصفها اتجاهـا من اتجاهـات الفكر الحـداثي المعاصـر ، وهو مجموعـة الآراء والمـواقـف الفكريـة التـي تتكـئ علـى فلسفـة ابـن رشـد وتنـادي بالمنهج العقلي في تأويـل مسائـل الديـن تأويلا يتسق مـع الفلسفـات الغربيـة الوافـدة ، وعـد ذلـك شرطـا في تحقيـق نهضـة الأمـة ويستقـل هـذا الجـزء الـذي يصـدر بعنـوان «هـل كان ابـن رشـد علمانيـا» بمقدمـات لا بـد منهـا في التعرف على جذور الرشدية بوصفها اتجاها مناكفا ، لأهل الأديـان ودلالات حضـوره في الفكـر العـربي المعاصـر ودلالات الانتقـاء الحـداثي لابـن رشـد وأبـرز أعلامـه في خطاب الحداثة والتنويـر العـربي المعاصر وجهودهم في بعـث تراثه ودعـاوى التصاقه بالتنويـر

الناشر



المملكة العربية السعودية


00966591104492
daralwae@gmail.com

